مارون عيسى الخوري

في اليقظة العربية



الخطاب السوسيوسياسي عند فرح أنطون



جروس برس

الخطاب السوسيوسياسي

عند

فرح أنطون

مارون عيسى الخوري

في اليقظة العربية

الخطاب السوسيوسياسي عند فرح أنطون

عني بوضع فهارسه
الاستاذ حسين علي لوباني

جروس برس

الطبعة الأولى

١٩٩٤



جروس برس

طرابلس - لبنان

فاكس: ٧٨٢٧٩٠ ٢١٢٤ ٠٠١

أمّا قبْل...

تُنْشَرُ هٰذِهِ الصَّفَحَاتُ عَنْ فَرَحٍ عَلَى غَيْرِ تَمَامِهَا في البَحْثِ لأَسْبابٍ اقْتَضَتْها طَبِيْعَةُ المَرْحَلَةِ الرَّاهِنَةِ التي تُغْتَالُ فِيها العَصَافِيرُ، هُنَاك، بِرَصَاصِ الأَوْصِيَاء... وَيُحْبَسُ الهَوَاءُ عَنِ الرِئاتِ، هُنَا، بِدَاعِي التَّلَوُّث...

كَمَا أَنَّها تُنْشَرُ بِلا تَقْدِيمٍ تَقَصَّدْتُ إسْقَاطَهُ - إلى حِيْنٍ - كَيْلاَ تُعْتَبَرَ إِذَاعَتُهُ، السَّاعَةَ، في النَّاسِ دَعْوَى افْتِئَاتٍ وَتَجْرِيحٍ في مُنَاخٍ لَسْتُ فِيهِ فَرَحاً الَّذِي يَعْرِض، وَلاَ هُمْ مُحَمَّد عَبْدُه الَّذِي يَرُدّ. فَحِيْنَ تَغِيبُ شَمْسُ الدِّيمُقْرَاطِيَّةِ عَنِ السَّاحَةِ، يَنْتَشِرُ اللَّيْلُ البَهِيمُ فَوْقَهَا، وَتَجُوسُ الأَشْبَاحُ فِيها، بَاثَّةً لُهَاثَها الكَرِيهَ، مُشِيعَةً الرُّعْبَ والمَوْتَ في القُلُوبِ المُؤْمِنَةِ بالفَجْرِ وَالجَمال والحُرِّيَّة.

فَإِلى أَنْ يَنْبَلِجَ الفَجْرُ بِأَنْوَارِهِ وَنَسَائِمِه وَحَرَكَتِه، تَبْقَى هٰذِهِ الصَّفَحاتُ نَاقِصَةً فُصُولاً وَتَقْدِيماً، وَيَظَلُّ فَرَحٌ مُنْتَظِراً إِطْلاَلَةً أَفْضَلَ عَلَى عَالَمٍ يَنْعَمُ بالعَقْلِ ، وَيَتَحاوَرُ حِواراً حَضَارِيّاً رَاقياً.

الباب الأول

الفصل الأول

نظرة في اصطلاح النهضة:

قد يبدو للباحث المعاصر، أنّ إعادة النظر في اصطلاحٍ دَرَجَ على استعماله، أمرٌ غيرُ مُبَرَّر، وأنّ فكرة التشكيك فيه استباحةٌ للتشكّك في كثير من الاصطلاحات المستخدمة التي وفدت معانيها إلى الشرق العربي بداعي الحاجة اليها، للتعبير عن مفاهيم حملتها رياح الغرب ابتداء من القرن التاسع عشر، أو قبل ذلك بقليل.

وفي واقع الحال، إننا نبتغي من ذلك أمرين:

أولهما: إعادة النظر، فعلاً، في الاصطلاحات الاجتماعية والسياسية خصوصاً، التي نستخدمها في العصر الحديث (النهضة) والعصر الراهن معاً، لأن كل كتّابنا المعاصرين استعملوها، اكتساباً ممن سبقوهم من الكُتّاب الطلائع، دونما إعمال نظر في مضامينها الحقيقية النابعة من واقع معيّن لا تتلاءم مع واقع ذي خصوصية متفرّدة، كواقعنا على سبيل المثال، وليس هذا مجال بحثنا الذي نخوض.

وثانيهما: أنّ اصطلاح «النهضة» الذي تدور حوله شكوكنا، وهو اصطلاح حديث نسبيًا، لسنا في وارد تغييره، وإن كانت لنا حوله ملاحظات وتحفّظات.

أ ـ على الصعيد اللغوي:

تسوق المعاجم « نهض »، فتقول: « نهض نَهْضاً: قامَ، وَنَهَضَ عن مكانِه: ارتفعَ عنه، وَنَهَضَ إلى عدوِّه: أَسْرَعَ إليه، ونَهَضَ النبتُ: استوى، وَنَهَضَ للأمر: قام واستعدَّ... الخ. والنَّهْضَةُ، جَمْعُ: نِهاض، والنَّهْضَةُ: المَرَّة مِنْ نَهَضَ. (الطاقة والقوّة)[1] ...

نلاحظ في هذا السياق، أنّ هذا الفعل استعمل على مَنْحَيَين:

الأول: لازم، قَامَ: وليس في القيام أكثرُ من حركة في المكان نفسِه.

والثاني: متعدٍ بواسطة أحرف الجر: عَنْ، إلى، اللام، ولسنا نرى أَبَداً في هذه المتعدِّيات ـ ولو احْتُسِبَتْ معانيها على المجاز ـ ما يدلّ على التغيّر والانتقال من حال إلى حال، فيما يقصد مستخدمو هذه المفردة: مغالبة الجمود في المكان الواحد (أي الجلوس)، والتحرّك إلى مكان أسمى وأزهى، بمعنى: التغيّر على الفكر الجامد إلى فكر جديد متحرك.

ب ـ في المعنى الاصطلاحي:

كان لكثير من المتنورين العرب، في القرن الماضي، التفاتات طويلة، وتأملات عميقة في كلّ الأسباب والدوافع التي قادت الغربيين إلى النهضة، وسعت بهم إلى ما هم عليه من تقدّم وتفوّق، فأطلقوا على واقع حالهم لفظة « نهضة »، تشبُّهاً بالغرب، من ناحية، وترجمةً للفظة La renaissance التي تعني في الحقيقة « التولّد الجديد، المَوْلِد الثاني، العَوْدَة، الرجوع والتجدّد... وفي معناها الحضاري: النهضة الأدبية أو الفنيّة، أو عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر »[2] في أوروبة.

---

(١) لويس معلوف. المنجد: مادة: نهض، ص ٨٤٢ ـ الطبعة العشرون، دار الشروق ١٩٦٩، بيروت.

(٢) جبور عبد النور، سهيل ادريس المنهل ص ٨٩٠، الطبعة الرابعة ١٩٧٧، دار الآداب ودار العلم للملايين ـ بيروت

والحقيقة أننا نرى في هذه المشابهة خطأ تاريخياً سببُهُ انعدام تشابه الخلفيات في «النهوض» - إذا جاز التعبير لنا - بين حال أوروبة وحالنا. فالنهضة الأوروبية تأتّت عن تطور أدبي وفني وعلمي نشرته ايطالية إلى أوروبة في القرون الوسطى إثْرَ انفتاحها على الينابيع الاغريقية بالذات، والحضارات القديمة العريقة أولاً، وبسبب انتقال أوروبة من النظام الاقطاعي إلى النظام الرأسمالي في مطلع القرن التاسع عشر، ثانياً، نتيجةَ الثورة الاقتصادية في انجلترا، والثورة الاجتماعية في فرنسة.

إزاء ذلك نحن نسأل: هل التفت العرب، في القرن الماضي، إلى الأصول الشرقية في حضارات وادي الرافدين والفراعنة وسورية والمسيحية الشرقية والإسلام، وفي إبداعات بني العبّاس ومناهل الاغريق ليؤلّفوا نهضة ذات خصوصية عربية ويطعّموها بأمصال الغرب لتمنحَ نَسْغَهُم النماء والقوة والاستمرار؟ ومن ثمّ، هل تمكنوا من التغلب على إرث الإقطاع السياسي والاجتماعي والإقتصادي لينتقلوا إلى عالم العلمنة والديمقراطية والأمن الاجتماعي والتنمية الاقتصادية؟

إن لفظة Renaissance تعني «عصر الانبعاث» الأوروبي من رقدة الموت، وهي تسمية مشروعة وأكيدة لنهضة أوروبة من احتضار طويل. أما دياجي الانحطاط العربي فما تزال تغلّف كل شيء عندنا تقريباً، لولا فسحات من النور أضاءت وتضيء بين الحين والحين مساحات ضئيلة أطلقها من يصحّ أن نسميهم بالمتنورين أو المتيقظين. من هنا كان إطلاق «عصر اليقظة» أكثر انطباقاً على واقع الحال العربي، من «عصر الانبعاث» ذي التوجّه الغربي شكلاً ومضموناً.

ج - في الاعتراض والدَّحض:

في مواجهة هذا الرأي الذي نطرح، قد يتساءل غير ناقد ومفكر وباحث عن معنى أننا في القرن العشرين، نأخذ بأسباب العصر جميعاً، فنستخدم

التكنولوجيا في كل وجوهها، ونبحث في الأدب والسياسة والاجتماع والقانون والعلوم، ونتكلّم لغات الشرق والغرب، ونسكن القصور والدور، ونتناول أشهى أطعمة المطابخ العالمية، وأنّ عندنا أطباء ومهندسين وعلماء كيمياء وفيزياء ومخترعين... الخ ومع ذلك لسنا في عصر الانبعاث؟

إنّ كوننا في القرن العشرين لا يعني بالضرورة أنّ لنا حضورا فيه، ذلك أنّ الحضور يستدعي فِعْلاً وتفعيلاً. فإذا كان الفعل غير قائم في رقعة الوطن، فكيف يكون لنا تفعيل على مساحة العالم؟!

لا أنكر البتّة، أنّ محاولات سياسية قامت في الماضي للتخلّص من نير العثمانيين، فكانت حروب فخر الدين في لبنان، وتورات ظاهر العمر في فلسطين، لكنّها ـ لو قُيِّض لها النجاح ـ ما كانت أكثر من استبدال اقطاع تركيّ بإقطاع محليّ.

وصحيح أنَّ إنجازات محمّد علي باشا في مصر، قامت على فكرة إقامة دولة عربية حديثة، ولكنّها ـ برغم ريادتها وجديّتها ـ لم تلبث أن أجهضت بفعل التدخّل الأوروبي.

وصحيح أنّ ثورة عرابي في وادي النيل، اندلعت في وجه الاحتلال الانجليزي، إلّا أنّها أيضاً، لم تكن أكثر من احتجاج وطنيّ عسكريّ وشعبيّ، اختنقت نبراته تحت مطرقة الاستعمار البريطاني الرابض على صدر مصر، وسندان الرجعيّة المصريّة المتغلغلة في الداخل.

ومع كل هذا وذاك وذلك، ماذا فعل أولئك المتيقظون؟

بدأوا نشاطهم من منحى الوصف لما هو واقع على أرض بلادهم، كتصوير الظلم في الحكم والسياسة، والتقهقر في الاقتصاد، والتخلف في الاجتماع، ولعلنا في رجوعنا إلى كتابات أديب اسحق وفرنسيس المرّاش ووليّ الدين يكن وقاسم أمين وغيرهم، نجد ما يُميط اللثام بوضوح عن حقيقة ما كان يجري في العالم العربي في ظل الحكم العثماني. ولقد انتقل المتيقّظون، لاحقاً، بفضل

وعيهم المبكّر، وحسّهم اليقظ، وشعورهم بمسؤولية ما يحدث إلى إطلاق جملة من المشروعات التي سيكون لها ـ مستقبلاً ـ آثار جسيمة ستزلزل كلّ شيء، ولكنّها لم تفض حتى الساعة إلى تحقيق مشروع واحد فقط، بسبب ما كانت عليه من تقلقل، واختزال غير نَضِج... ولأنّ الظروف الموضوعية التي أحاطتها من كلّ جانب، دفعت أصحابها إلى الإنهاك واليأس... على أية حال، ليس لنا أن نعتبر ما حدث أكثر من زوبعة ستحرّك «الماء الآسن» في البحيرة المسدودة، وتمهّد الطريق لرجال سيكون لهم شأن واعتبار على طريق الرحلة الطويلة الشاقة.

الفصل الثاني

الطروحات النهضويّة

استوى العالم العربي، ابتداء من عام ١٥١٦ م جزءاً لا يتجزأ من امبراطورية عثمانية إسلامية واسعة، لكنّ تفكّكها في غضون القرن الماضي، شرع يؤذن بانحلال وزوال أكيدين انعكسا على مجمل الحياة العربية في تلك الحقبة، فتسارع الغيارى من المفكّرين إلى إطلاق مجموعة من الطروحات الفكرية، اتّسم بعضها بالإصلاح إنقاذاً لكيان آخذ بالانهيار، فيما حفل بعضها الآخر بآراء انقلابية لا يجمع بينها تجانس، ولكنها كانت تُجمِع - بلا استثناء - على ضرورة التغيير.

ونظراً لبعد الشّقّة بين هذه الطروحات في طبيعتها، كان لا بد لها أن تتجه في منحيين مختلفين، أطلق على الأول اسم:

١) التيار السلفي: وأبرز حاملي لوائه: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وحسين الجسر، ومحمد رشيد رضا وغيرهم.

وعرف الثاني باسم:

٢) التيار الليبراليّ الذي تشعّب في ثلاثة مشروعات:

أ - المشروع العلمي، وقوامه جماعة المقتطف ممثّلين بـ فارس نمر، ويعقوب صرّوف وشبلي الشميّل.

ب ـ المشروع الاجتماعي، ومن أبرز رموزه: بطرس البستاني، وقاسم أمين وولّي الدين يكَن.

ج ـ المشروع السوسيوسياسي، وطليعته خليل سعاده وفرح انطون.

بيد أن هذه التيارات جميعاً التي فرضتها ظروف واقع الحال استوت عند أصحابها إشكاليّة بالغة الأهمية، وهي إشكالية النهضة التي انبثقت من العالمين المنحازين: شرق / غرب وجعلت المفكرين يتساءلون عن التقدم والتأخّر، الأصالة والحداثة، العلم والدين، العقل والنقل الخ... وضمن هذه الاشكالية كان هناك تأكيد من قبل كل الأطراف على قيم العقل والعلم من أجل الوصول إلى التغيير الاجتماعي، ولكن دخول المستعمر في اللعبة، هو الذي غيّر مسارّها ووضع المعوقات في طريق التحول الذي كانت ترمي إليه النخبة الفكرية والنخبة السلطوية »[١].

١ ـ التيار السلفي

« إن الإسلام، عند الكتّاب السفليين، هو الدواء الوحيد القادر على علاج علل الحضارة المادية ».

أ ـ **جمال الدين الأفغاني**: (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧ م)، اعتبر الأفغاني أول الدعاة إلى الاصلاح في الدولة العثمانية التي كانت أركانها تتزلزل، وجدرانها تتصدّع. ذلك أنه قد آلمه جدّاً رؤيته دولة الاسلام تنهار أمام « عملقة » الغرب المندفع بقوة إلى معقل الخلافة ينهشها بشراسة، لاسيا بعدما رأى أن أطرافها قد نخرتها التفرقة والنفرة والانقسام، وعبثت بها أيدي الاستعمار، فمزقت وحدة اسلامها السياسي. ويعبر الأفغاني بأسى عن هذا الانقسام في « خاطرته » قائلاً:

---

(١) د برهان غليون مجتمع النخبة، ص ١٦٣، معهد الانماء العربي، بيروت.

« ... ثمّ جمعت ما تفرّق من الفكر، ولملمتُ شعث التصوّر، ونظرتُ إلى الشرق وأهله، فاستوقفتني الأفغان، وهي أول أرض مسّ جسمي ترابها، ثم الهند، وفيها تثقف عقلي، فإيران بحكم الجوار والروابط، وإليها كنت صرفت بعض همتي، فجزيرة العرب من الحجاز مهبط الوحي ومشرق أنوار الحضارة، ومن يمن وأقيال حمير فيها، ونجد وعراق وبغداد وهارونها ومأمونها، والشام ودهاة الأمويين فيها، والاندلس وحمراؤها.... وهكذا كل صقع ودولة من دول الاسلام في الشرق وما آل إليه أمرهم فيه اليوم. فالشرق! الشرق؟ وقد خصصتُ جهاز دماغي لتشخيص دائه، وتحرّي دوائه، فوجدت أقتل ادوائه وما يعترض في سبيل توحيد الكلمة فيه، داء انقسام أهليه، وتشتت آرائهم واختلافهم على الاتحاد، واتحادهم على الاختلاف، فقد اتفقوا على أن لا يتفقوا، ولا تقوم على هذا القوم قائمة »[1].

وبطبيعة الحال، فإنّ الانقسام السياسي لم يكن السبب الوحيد الذي سيؤدي بحياة الدولة، بل إنّ ما مارسه السلطان « الدموي » عبد الحميد من تسلّط واستبداد على البلاد والعباد، وما لفقه جواسيسه من تهم وافتراءات على المستأمنين والأحرار، وما نفّذه الحكم من تجنّ ونفي وتشريد واغتيال في من تشتمّ منه رائحة التذمر والتململ، أو مجرد التفكير بالاعتراض والاحتجاج على المظالم والارهاب... إنّ هذا جميعاً كان من العوامل المسرّعة في الانهيار. ومع علم الأفغاني بآفة التسلّط هذه ـ وهو ممن ابتلي بها حين زيّن له أبو الهدى الصيادي المجيء إلى الآستانة فسدّ عليه سبل الخروج منها ـ فقد ظل « يرى في السلطنة العثمانية إطاراً صالحاً لتوحيد الإسلام والمسلمين والوقوف في وجه الخطر الغربي، شرط محاربة الاستبداد الفردي »[2].

---

(١) محمد باشا المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني ص ٧٠، ٧١. دار الحقيقة، ط٢ ١٩٨٠، بيروت

(٢) جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة ـ دراسة وتحقيق محمد عماره ـ ج٢، ص ١٧٥ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٩، بيروت.

وتمتع الأفغاني، برغم أصوليته، بشخصية ذات ذكاء حاد، وفكر عميق، وتجربة دينية وسياسية غنية، وكان لوافر علمه ديناً ولغات وكثرة أسفاره وتنقلاته يد طويلة في خلقها، وقد مكنته هذه الشخصية المتميّزة من معرفة أسباب نكوص المسلمين، وكيفية النهوض بهم، عبر مواجهة الغرب المادي وتحقيق الجامعة الاسلامية، وهو يرى أن لا سبيل لمواجهة الاستعمار إلاّ بالوحدة. فانطلاقاً من ذلك يتبلور مشروعه الفكري السياسي الذي ينطلق من: ثنائية العلم مقابل الضعف الجهل.

«أما أسباب السقوط ففي ترك كلمة الدين، وجهل الخلفاء، والحياد عن الصراط المستقيم، وتفكك العلماء والملوك والسلاطين... فيما تكمن أسباب النجاح في الحزم وصائب الفكر والرأي، ودور العلماء هو إعادة الحيوية للدّين الاسلامي الذي كان في أوج تألقه قبل انهيار الدولة العباسية[1]. لذلك فخلال تفكك الدولة العثمانية جعل العودة إلى الأصول تعبّر عن أفكار متقدمة.

ب ـ محمد عبده: (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) تلميذ الأفغاني ونجيّه، أخذ عنه مبادىء الاصلاح الديني والسياسي مذ حلّ الاستاذ مصر زائراً، ثم تبعه إلى باريس مناصراً، فأصدرا معاً «العروة الوثقى»[2] توري بالثورة على الاستعمار، وتندّد بالرجعية والجمود، وتحمل على الظلم والاستعباد، وتدعو إلى حمل السلاح ومقاتلة القوة بالقوة[3]. فلما توقفت «العروة» نفي الشيخ إلى بيروت ست سنين، ثم عفي عنه فآب إلى مصر، ونزع عنه ثوبه السياسي، بل

---

(١) جمال الدين الأفغاني. الأعمال الكاملة ج ١، ص ١٣.

(٢) صدرت عن جمعية العروة الوثقى، وهي جمعية اسلامية عالمية هدفها إعادة عزّة الاسلام ومجده، والعمل على تطهير عقائده ممّا شابها، وتحرير العالم الاسلامي من ذل الاستعمار وعبوديته. صدر العدد الأول منها في ٥ جمادى الأولى سنة ١٣٠١ هـ الموافق ١٣ مارس ١٨٨٤م وبلغ ما نشر منها ثمانية عشر عدداً، وصدر العدد الأخير منها في ذي الحجة سنة ١٣٠١ هـ، وانتهت بسبب محاربة الانجليز لها.

(٣) د. حسين فوزي النجار. أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل ـ سلسلة أعلام العرب. عدد ٣٩، ص ٥٤ سنة ١٩٦٥ ـ القاهرة.

الثوري، وانكفأ إلى الإصلاح في ظل السلطة التابعة، حيث أقنعته التجارب الفاشلة القاسية أنّ السياسة لا تثمر عملاً فعّالاً في حياة أمة شهدت النكسة وذاقت المرارة بعد فشل ثورتها.

ففي إطار ما تجمّع للشيخ من شعور بالاحباط الثوري إزاء الهجمة الانجليزية الشرسة في مصر، متآزرة مع الرجعية المصرية، متوجة برضا الخديوي عباس ومباركته، وفي مناخ ما تركته انتكاسة عرابي العسكرية من سلبية على مجمل الحياة السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية، رأى الشيخ بثاقب نظره، أنّ متابعة المعركة مع خصومه ممكنة عبر اتجاه آخر هو الاصلاح الديني، فعكف، ضمن هذا الإطار، يتابعها حتى أدركته الوفاة (١٩٠٥). إنّ بوسعنا إيجاز رأيه في الإصلاح الديني في أمور ثلاثة:

«أولاً: تحرير الفكر من قيد التقليد، حتى لا يخضع العقل لسلطان غير سلطان البرهان، ولا يتحكم فيه زعماء الدين والدنيا على حدّ سواء.

ثانياً: اعتبار الدين صديقاً للعلم، ولا موضع لتصادمهما، إذ لكل منهما وظيفة يؤديها وهما حاجتان من مستلزمات البشر، لا تغني إحداهما عن الأخرى.

ثالثاً: فَهْمُ الدِّين على طريقة السلف قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى. ومنابع الإسلام في سذاجته وبراءته التي وردت من صاحب الدين نفسه هي: الكتاب وقليل من السنّة في العمل. هذا هو الأصل الذي ينبغي أن يردّ إليه الدين في مذهب الاستاذ»[1].

ويعتبر بعض المفكرين، أنَّ ما قام به محمد عبده هو الملائمة بين الدين والعصر، بينما رأى فيه آخرون أنه رجل عقليّة سلفيّة، إلاّ أنّ الأسس الثابتة في تفكيره تبقى:

---

(١) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده: مجلة العروة الوثقى ص ٢١ ـ الناشر. دار العرب للبستاني ١٩٥٧، القاهرة

« ـ أنّ الإسلام نظام شامل لأمور الدين والدنيا ،

ـ وأنّ السلطة في الإسلام لا تفرض الفصل بين الدين والدولة ،

ـ وأنْ لا سبيل لنهضة الأمة إذا لم تؤسَّس على الدين »[1].

ج ـ عبد الرحمن الكواكبي: (١٨٤٩ ـ ١٩٠٣). داعية قومي، ومصلح ديني واجتماعي من أرومة كردية. أبصر النور في حلب، ونشد العربية والتركية فيها. ولما اشتد عوده، وبلغ قلمه مبلغ القدرة على السجال، كتب في الصحف مباحث شتى في الإصلاح جرّت عليه نقمة العثمانيين، فترك موطنه، والتجأ إلى مصر يتفيأ ظل الحرية فيها، يحبّر في « منار » الشيخ رشيد رضا، وفي صحف أخرى مقالات تدور كلها في فلك مشروعه القائم على مناوأة الاستبداد وإصلاح الإسلام. وكانت القاهرة مسرحاً رحباً للكواكبي التقى فيها بكوكبة من مفكري بلاد الشام ومثقفيها وأحرارها أمثال: محمد كرد علي، وابراهيم سليم النجّار وعبد القادر المغربي ورشيد رضا ورفيق العظم وعبد الحميد الزهراوي وسواهم، كما كانت أرض الكنانة منطلقاً لرحلة طويلة « إلى بلاد المشرق زار فيها إفريقية الشرقية والجنوبية، ودخل الحبشة وسلطنة هرر والصومال، وتعرف بشبه الجزيرة العربية وزار سواحل آسية الجنوبية والهند، وبلغ جاوه، وطاف بالسواحل الجنوبية للصين »[2]، كما كان لملازمته الشيخ محمد عبده والاستماع إلى آرائه، واستزادته من الاطلاع على ما فاته في الأصول، وقراءاته المطوّلة لكثير من التآليف الأجنبية المنقولة إلى العربية، ولمعايشته أوضاع السياسة والاجتماع والدين... أقول كان لهذا كله أثر بالغ في إخصاب التربة الفكرية للكواكبي، وإغنائها بقناعات ما دعا إليه من أفكار

---

(١) سلامه كيله مجلة الوحدة، ص ١٧، عدد ٣١ ـ ٣٢ نيسان، أيار ١٩٨٧ ـ الرباط ـ المملكة المغربية

(٢) محمد عماره: الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، ص ٣٠ ـ ٣١ / المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ ط ١ ١٩٧٥ بيروت

وتوجهات. ولما أدركت الوفاة الرجل مسموماً عام ١٩٠٣، خلّف وراءه من الآثار أربعة أعمال:

«طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» و«أمّ القرى»، وقد طبعا في حياته، و«صحائف قريش» و«العظمة لله» وقد صادر مخطوطتيهما عبد الحميد بواسطة رسوله عبد القادر القباني، صاحب جريدة «ثمرات الفنون البيروتية» فاختنقتا إلى الأبد في غياهب السلطان الأحمر. وبطبيعة الحال، فإن كلامنا سيدور عجلا على روحية ما تركه الكواكبي مطبوعاً، وليس على ما انتهى بالاختفاء، خوفاً من الوقوع في التقوّل والمظنّة والتخمين.

لعل «طبائع الاستبداد» هو أهم ما ألّف الكواكبي، بدافع من الاعتساف والطغيان اللذين فرضا على الناس حسر نظر، وَوَقْرَ سمع، وضيق تنفس ولجم تفكير، ووضاعة عيش، فكان الكتاب بمثابة إعادة اعتبار للإنسان العربي في كينونته وحريته وكرامته، في إطار أمته ووطنه وإنسانيته، وصرخة مدوية لرفع الظلامة والاستكبار عنه.

وإذا كان الميسم الانساني هو الذي يطبع أسلوب الكواكبي في «طبائعه»، إلا أنّ الفكرة الأساسية فيه تعبر تعبيراً جريئاً عن السياسة الاستبدادية التي كان ينتهجها الحاكم الظالم في الدولة، لذلك فإنّه يعتبر - حتى بداية القرن العشرين - أدق وأكمل ما وضع في الأدب السياسي على الإطلاق. ويقدم المؤلف لكتابه «بتعريف الاستبداد، وما سببه؟ وما أغراضه؟ وما سيره، وما انذاره؟ وما دواؤه... وما هي طبائع الاستبداد»[1]؟ ولماذا يكون المستبدّ شديد الخوف؟ لماذا يستولي الجبن على رعيّة المستبد؟ ما تأثير الاستبداد على الدين والعلم والمجد والمال والأخلاق والترقي والتربية والعمران؟ من هم أعوان المستبدّ؟ كيف يمكن التخلص من الاستبداد؟ بماذا ينبغي استبدال

(١) عبد الرحمن الكواكبي: «طبائع الاستنداد ومصارع الاستعباد». المقدمة ص ١٣٤ جمعها محمد عماره.

الاستبداد »؟[1] حتى إذا أوفى المؤلف على نهاية بحثه وضح لنا الحل الذي ينقذنا من هذه المصيبة وقد اختزله في ثلاثة شروط:

١) الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية.

٢) الاستبداد لا يقاوم بالشدة، وإنما يقاوم باللين والتدرّج.

٣) يجب، قبل مقاومة الاستبداد، تهيئة بديله.

أما « أمّ القرى » فما يهمنا في سياق موضوعه، هو الفكر السياسي أيضاً الذي عبّر عنه الكواكبي في مصر، في مسألة « الدولة ونظريتها »، ففي هذا الكتاب يتصوّر الكاتب عملاً سياسياً يتجسّد في مؤتمر إسلامي عام يعقد في أم القرى (مكة) أثناء موسم الحج، ويضم ممثلين عن الأقطار الاسلامية. إنّ اللافت في هذا المؤتمر جملة أمور أهمها اثنان:

- توقيت الكواكبي للمؤتمر، وهو أوان الحج الذي يجتمع فيه المسلمون لأداء الفريضة المقدسة.

- اختيار مكّة بالذات مكاناً للمؤتمر، وكأنه بذلك يحاول أن يواجه بها مؤسسة السلطنة في اسطنبول. ففي إطار الزمان والمكان هذين، ركّز الكواكبي في مؤتمره على قضية استعادة الخلافة من بني عثمان الذين يعتبرون في نظره مختلسين لها.

وواقع الحال، إنّ موقف الكواكبي يلتبس على القارىء في كتابيه « طبائع الاستبداد » و« أمّ القرى »، حتى وكأنّ القلم الذي جرى في الأول هو غيره في الثاني، أو هكذا يخيّل للقارىء على أقل تقدير. فإذا كان الكواكبي هو الذي وضع الكتابين - ولسنا نشك في ذلك أبداً - زاحمتنا الأسئلة من كل صوب في محاولة منها لتفسير إشكالية التناقض التي وقع فيها الرجل - كما يبدو للعيان - وهي أسئلة مشروعة غايتها جلاء فكر تبدّت معالمه قوميّة علمانيّة بحتة

---

(١) عبد الرحمن الكواكبي. المرجع نفسه ص ١٣٥.

في « الطبائع »، واتسمت أهدافه دينية إسلامية إصلاحية، على غير تعصّب وتعنّت ـ « في أم القرى ».

تقول بعض المراجع[1] إنّ الكواكبي حين غادر حلب إلى مصر هارباً، حمل معه مخطوطتي الكتابين إلى القاهرة، وهناك عمل على نشرهما وإذاعة ما فيهما من آراء. وليس نقل المخطوطة من جو القهر والاستبداد إلى مناخ الحرية والانطلاق هو الذي يحملنا على الاستغراب، وإنما طبيعة العمل التأليفي في هذين السفرين هي التي توقعنا في هذه الاشكالية التي تأتت عبر اتجاهين كانا يتصارعان، فعلاً، يومذاك على الساحة العربية علانية، ولكنّهما كما يبدو ـ تصارعا، خفية، بعنف في عقل الرجل وقلبه في آن. ففي عقله أطلّت المواقف الليبرالية، ومن قلبه انسلّت المشاعر الدينية.

ولقد حاول محمد عماره، حين نشر أعمال الكواكبي الكاملة وقدّم لها، بأنْ ينفي هذا التناقض، وأنْ يثبت بكل ما أوتي من مهارة ولباقة، أنَّ «أمّ القرى» صورة للمجتمع الاسلامي العربي الصرف، وهذا قول صحيح شكلاً، ولكن مؤتمر « أم القرى » ضمّ مندوبين عن الهند وباكستان وأفغانستان وتركية وسواها، لا بصفة مراقبين كما يزعم أو يستنتج، بدليل أنه وزّع عليهم « حقائب دبلوماسية، كما نسميها نحن بلغة اليوم، منها الخارجية والاقتصادية... وغيرها، فكيف يمكن لمجتمع الاسلام العربي هذا، أن يكون مستقلاً وعربياً، في آن، وفيه مسؤولون مسلمون من غير العرب، وكيف يمكن لدول هؤلاء أن يكونوا مستقلين في حكم دولهم وهم ممثّلون في دولة عربية إسلامية صرفة؟ هذا من جهة! ومن الجهة الثانية نرى أنه إذا كان الكواكبي قد وطّن الخلافة في مكة العربية، وحصر تمثيلها في شخص عربي، فهذا يعني بالضرورة أن تفكيره بقي أسير فكرة الخلافة، كأساس لحكم المسلمين، ولم يتجاوزها قطّ تجاوز عليّ عبد الرازق لها لاحقاً.

---

(١) محمد عماره. الأعمال الكاملة للكواكبي ـ المقدمة ص ٢٨.

د ـ محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٢٥ م):

حين أبصر النور في بلدة القلمون، كانت المنطقة كلها في اصطراع شديد، فدماء ضحايا الحرب الأهلية في الجبل وزحلة ودمشق وسواها لمّا تبرد بعد، وأفكار المصلحين والدعاة تنتشر في محاولة منها لإصلاح ما يتصدع، وإنقاذ الإسلام من خطر التشرذم والانحلال. فمذ قدم الطهطاوي من باريس، ومسعاه في التحسين والتطعيم على صعيد الأمة القومية لم تبرد له نار؟ وقد أنيطت المسؤولية السياسية بخير الدين التونسي في بلاده، أولاً، وفي الآستانة، لاحقاً، والرجل يحاول إصلاح البناء السياسي بكامله على صعيد الأمة الاسلامية، واستبدال المؤسسات القائمة بمؤسسات متطورة تتناول الوزارات والبرلمان وسائر الحريات الديمقراطية، وفي طليعتها حرية الصحافة. أما خطب الأفغاني وكتاباته في بلاده والباكستان والهند ومصر وكل بقعة وصلت إليها قدمه، فقد أحدثت ما يشبه الزلزال... ناهيك بمحمد عبده وكفاحه التحريري والإصلاحي، و«العروة الوثقى» في ترسيخ فكرة الإسلام والذود عنها، ومقارعة الاستعمار... إلى هنالك من رجالات آخرين ذوي مداخلات أساسية أو هامشية، ومباشرة أو مداورة صبّت في خانة الإصلاح، لكن في إطار العودة إلى الأصول والاستفادة من مناهج الغرب على غير مساس بالعقيدة.

وإزاء هذه المساعي المتعاقبة في فترة زمنية محدودة لا تتعدى القرن الواحد من الزمان، كانت المنطقة تواجه خطرين بالغي الأثر:

- خطر المتيبّسين من رجال الدين والاقطاعيين وأصحاب المكتسبات الخاصة من باشاوات وبكوات، وجماهير شعبية غبية نخرها الجهل والتخلّف، فساقها المحافظون وجهاز «الثورة المضادة»، إذا جاز لنا استخدام هذا التعبير، باسم الدين الحنيف، وباسم المروق على المقدسات والحرمات إلى معاندة الإصلاح.

- وخطر الاستعمار البريطاني والفرنسي والروسي والايطالي والألماني، الذي

أسهم إسهاماً كبيراً في خلخلة كل المساعي الاصلاحية التقليدية والأصولية وأضعف الدولة إلى حد الانهاك، طمعاً في اقتسام ممتلكاتها الغنية الواسعة. في إطار هذا التاريخ الحافل بالأحداث والاضطرابات، وفوق هذه الجغرافية المكتنفة بالشروخ والتفسخ، كانت ولادة رشيد رضا في بيت من بيوتات الأشراف والسادة «الذين يتحدرون ـ وفق قصة تاريخ العائلة المتناقل ـ من آل البيت، فرع الحسين بن علي بن أبي طالب»[1]. ولا شك عندي أنَّ الاشتغال بالاصلاحات المتعاقبة في مواجهة كافة الأحداث المتسارعة، كان ذا أثر أكيد في رسم الكينونة الدينية والسياسية لشخصية رشيد، فهو ـ من جهة ـ ابن إرث ديني يسمح له بممارسة سلطات دينية تطول مجالات سلطوية عديدة: سياسية وقضائية، وهو ـ من جهة أخرى ـ إفراز تشابكات بالغة التعقيد ستضطره ـ مكرهاً ـ على التعامل معها، مدفوعاً بعاطفة الغيرة على الإسلام تحت سقف الخلافة المتناهشة، وهكذا خطّ له، بحكم الانتماء العائلي الشريف بالذات، أن يبدأ في كتّاب القلمون بحفظ القرآن وإجادة الخط والإلمام بالحساب، ومن ثم، أن يتابع الطلب في المدرسة الرشدية في طرابلس التي كانت تلقن الصرف والنحو والحساب والجغرافية والفرائض والعبادات واللغة التركية. لكنه هجرها بعد عام، واختلف إلى المدرسة الوطنية الإسلامية للشيخ حسين الجسر حيث درس «العلوم العربية والشرعية والمنطق والرياضيات والطبيعيات والفرنسية على مدى ثماني سنوات نال بعدها الاجازة من استاذه الجسر بالتدريس في العلوم العقلية والنقلية»[2]؛ وفي هذه المدرسة وخارجها عرف رشيد علماء مسلمين كباراً كانت شهرتهم العلمية تطبق الآفاق وأخذ عنهم، كالشيخ محمود نشابة، وعبد الغني الرافعي والشيخ محمد القاوقجي الذي أخذ عنه كتابه في الأحاديث المسلسلة وبعض كتابه «المعجم الوجيز»، ويكتب معلقا على مدى عنايته بالحديث قائلاً: «وقد فتح لي الاشتغال

---

(١) وجيه كوثراني. مختارات سياسية من مجلة المنار: رشيد رضا، المقدمة ص ٥، ط١ دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠.

(٢) رشيد رضا: المنار. مجلد ٢١، ص ١٥٥ ـ ١٥٧، القاهرة ١٩١٩.

بالحديث، رواية ودراية، باب الانتقاد على كتب الوعظ والفقه والأدب ودواوين الخطب، فانتقد ما فيها من الأحاديث الضعيفة والموضوعة»[1]. وإذ أنهى عهد الطلب، انتقل إلى بيروت حيث التقى بالشيخ محمد عبده المنفي إليها، فأفاد منه سعة اطلاع، ثم لم يلبث أن غادرها إلى القاهرة ملتحقاً بالاستاذ الإمام، فسلك طريقه في الاصلاح الديني والسياسي. ولا ننسى ما كان للأفغاني، آنذاك، الذي توفي منذ وقت قصير، من تأثير ضاغط على عقله وعقول اللاحقين من المصلحين، فالأفغاني كان عاصفة هادرة زعزعت كل شيء: حركت أفكاراً جبانة استقوت بقامته السامقة، وهزت عروشا طال بغيها في رعية المسلمين، وفتحت عيوناً جمّدها الاغماض حتى كاد العمى ينسيها قضية الإبصار، فلم يكن، إذاً، ثمّة أدنى شك من نفاذ ريح الأفغاني إلى قلبه، لكن الشيخ محمد عبده، بعد عزوفه عن العمل السياسي في مصر، واشتغاله بالشأن الديني وإصلاح القوانين، وتنظيم المحاكم الشرعية، ألقى - من غير ريب - على ما حمله رشيد من ثورة الأفغاني ظلاً كثيفاً من الهدوء والاتزان، فنحت مقالاته في «المنار» منحى الاصلاح الديني الرصين فقط، ولم يعالج بقلمه قط شجون السياسة إلاّ بعد وفاة الإمام عام ١٩٠٥. يومذاك وجد نفسه يخوض غمار «السياسة من باب الدعوة إلى إصلاح أوضاع الدولة العثمانية، ومحاربة الاستبداد الفردي، والدعوة إلى حكم الشورى والدستور»[2]. ففي مسألة التعليم والأخذ عن الغرب لا يخشى على الطلاب المسلمين من المدارس النصرانية، ولكنه يحصر خطر التعليم الأجنبي على المسلمين في حدود المسألة الفقهية: ما يخرج المسلم منه عن دينه، وما لا يتعارض منه على البقاء عليه. ويرى أنّ تعليم المرأة واجب في حدود، ما عدا المعارف التي تخدم أنوثتها كتعليم تدبير المنزل والتربية والخياطة... فهي ضرورية بل واجبة. ويتناول في «مناره» أموراً شتّى من وجهة نظر دينية،

---

(١) وحيه كوثراني. مختارات سياسية. مجلة المنار، ص ٨

(٢) وجيه كوثراني. مختارات سياسية من مجلة المنار، ص ١٥

كتقليد الافرنج والاختلاط وتعدّد الزوجات والطلاق، ويتعرض لقضايا إسلامية بحتة كالنزاع بين السنة والشيعة وضرورة تجاوزه، والموقف من الوهابية ومناصرتها، أما التصوف فقد حبّذ منه «صوفية الأخلاق المهذبة بالكتاب والسنَّة وسيرة السلف الصالح وهم من خيار أولياء هذه الأمة»[1] ويسفّه الفرق الأخرى من الصوفية، كما يهاجم ترّهات الموالد والدعاء عند القبور والكرامات والذكر وما إلى ذلك من الشعوذات.

يبقى أن نلم ببعض مواقف السيد رشيد السياسية، وهي مواقف امتد الكلام عليها في «المنار» سحابة عشرين سنة (١٩٠٥ - ١٩٢٥) جرت خلالها مياه كثيرة وهبت أثناءها رياح عاتية، وقد عايشها الشيخ بقلبه، وعقد لها سنوات من التفكير بعقله، وأجرى في معالجتها سيولاً من الحبر فوق أطنان من الورق.

لم تكن تفوت الشيخ قضية سياسية، مهما ضؤل حجمها، إلاّ ويستنفر قواه لها متصدياً، فكيف بالقضايا الكبار ذات التأثير البالغ على سيرورة التاريخ الاسلامي برمّته، كقضية الخلافة، مثلاً، التي تداخلت في ممثّلها شخصية الإمام بشخصية الحاكم. ولما كان عبد الحميد خليفة، فإن هيبة الجانب الروحي في وظيفته كانت تحجب مفاسد الجانب السياسي، فلا يجرؤ أحد على انتقاده، وإعلان طغيانه واستبداده، وإن كان ثمة من يفعل فمن باب الاشارة إلى المفاسد بعينها من غير التعرض لشخصية الخليفة «ظل الله على الأرض».

يروي لنا رشيد رضا حديثاً دار بينه وبين عبد القادر القباني، صاحب جريدة ثمرات الفنون، وكان قد عرض على رضا بعدما عرف بهدف رحلته إلى مصر، تولّي رئاسة تحرير جريدته. أجاب رشيد رضا على العرض: «إنّ الحرية التي في بيروت لا تسعني. فقال عبد القادر القباني: أو تريد أن تنتقد جلالة السلطان عبد الحميد أو تخوض في سياسته؟ ويجيب رضا: إني أريد

(١) محمد أحمد دربيقة الشيخ محمد رشيد رضا. ص ١٩٦ دار الإيمان - دار الرسالة بيروت - طرابلس ١٩٨٦

اصلاح الأخلاق والاجتماع والتربية والتعليم. قال: إن لك أوسع الحرية في هذا. فأجاب رشيد رضا: إذا أردت أن أكتب في فضيلة الصدق ومضار الكذب ومفاسده، فأبيّن أن أكبر فشوّ الكذب في الأمم الحكم الاستبدادي، أتنشر ذلك في جريدتكم؟ فقال له القباني: لا، لا، عجّل بالذهاب إلى مصر ولا تخبر أحداً »[1].

وبعد إعلان الدستور، وصعود حزب الاتحاد والترقي إلى سدة الحكم، هاجم رشيد السلطان عبد الحميد بشخصه، بعدما كان يتهيبه ويحيطه بالتجلّة والاكرام، وهلّل للاتحاديين الذين « ستقرّ عين الاسلام بهم »، فيتحد، بكفالة الدستور، جميع العثمانيين على اختلاف انتسابهم ولغاتهم وتباين مذاهبهم ودياناتهم، لكن سياسة الاتحاديين لم تلبث أن انقلبت شوفينية (عرقية)، وشرعت تبعد العناصر غير التركية عن أجهزة الحكم والوظائف، وتدعو إلى التتريك، فألهبت المشاعر القومية عند العرب وغيرهم من الأقوام العثمانيين.

حيال هذه القضية المتناهية الحساسية والتي كثر التناظر فيها، كان لا بد للسيد رشيد أن يدلي بدلوه بين الدلاء، فكتب في « مناره » عن « تعالي التركي على العربي بجنسه، وإيثار نفسه عليه بأعمال الدولة ومكاتبها، والتقصير في نشر اللغة العربية... »[2]، لكن هذا الكلام الذي يوحي بالعطف على العرب وتأييد موقفهم لا يلبث، عبر اجتهاد السيد وتعليله وتبريره، أن ينقلب ضدهم لأن الدستور لا يحقق العدل بين الترك وغيرهم فيقول: « ... فإذا نحن (أي العرب) طالبنا الحكومة أن تجعل أعمالها مشتركة بين العناصر العثمانية على نسبة عدد كل عنصر منها، نكون قد طلبنا الطفرة في التغيير، وقطعنا على مُتَعَلِّمي الترك أوسع أبواب الرزق التي ألفوا الدخول فيها، وجعلناهم دون سائر الشعوب العثمانية، بعد أن كانوا فوقها من هذه الجهة التي هي أشرف الجهات

---

(١) وجيه كوثراني: رشيد رضا. مختارات سياسية ص ١٣، نقلاً عن شكيب ارسلان: اخاء اربعين سنة، ص ١٢٩.

(٢) وجيه كوثراني: مختارات سياسية ص ١٦٠.

في نظرهم، فهل من الحكمة أن يكون أوّل حظهم من الدستور خسران أعظم شيء عندهم؟ »[١]

ومع مرور الأيام، وتعاقب المستجدات السياسية، يستشعر رشيد رضا تجاوز الترك مصالح العرب في برنامج التتريك، غير عابئين بـ «أخوة الاسلام» بين الشعوب العثمانية، كما يستشعر نفسه في موقف تراجعي إزاء انجراف العرب في تيار الحس القومي والاستقلال السياسي، فيتحول بسرعة من «مهادن» للترك إلى موال للعرب في أمانيهم وتطلعاتهم المستقبلية، ملقيا تبعة ما حصل على جماعة الحكم في اسطنبول، لأن «جمعية الأغرار» (جمعية الاتحاد والترقي) ما زالت تهدم من آمال العرب في بقاء الدولة، وفي كون بقائها خيراً للاسلام والمسلمين حتى دعتهم، بل دعتهم (أي دفعتهم بعنف) إلى طلب الاصلاح في الجملة، ثم إلى طلب اللامركزية، ثم إلى استقلال الحجاز، ولا يعلم غير الله ما تكون عاقبة ذلك »[٢].

وأخيراً، إذ أيقن الرشيد أن تشدد الأتراك وتعصبهم أديا إلى تنافر وتنابذ بينهم وبين العرب، وأحدثا شرخاً فات أوان تداركه وجبره، وأنّ إمكانية العودة إلى وحدة الاسلام في ظل العثمانيين باتت مستحيلة، استسلم للأمر الواقع، وراح يتحدث عن دولة عربية تجمع تحت سقف العروبة الواحد، العرب على مختلف أديانهم ومذاهبهم، فيقول: «وأما غير المسلمين من العرب منهم الآن كالمسلمين، ليس لهم دولة، ولأن يكون لأبناء جنسهم دولة خير لهم من أن يكونوا تابعين لدولة أعجمية لا يشاركونها في النسب ولا في اللغة ولا في العادات والتقاليد، ولا في الوطن الجغرافي، ولا في الدين، ولا لدولة أعجمية يشاركها بعضهم في الدين والمذهب، أو في الدين دون المذهب دون سائر مقوّمات الأمم ومشخّصاتها، وهم يعلمون أن الدين أو المذْهَبَ لا يحملها على جعلهم مساوين لأبناء جنسها ووطنها، وإن كانوا من غير أبناء

---

(١) وحيه كوثراني. المرجع نفسه ص ١٦٠.

(٢) وجيه كوثراني المرجع نفسه ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

دينها ومذهبها، ولا يضرهم أن تكون العربية في هذه الدولة الأغلبية للمسلمين من أبناء جنسهم...»[1].

وبطبيعة الحال، فإن هذه التراجعات المتتالية في فكر الأستاذ ومواقفه، ما كانت لتخرجه قط عن كونه مسلماً أصولياً ذا إرث نَسَبي وتربوي، وتعليمي وتوجيهي ووظيفي، فقد بقي الرجل مخلصاً لها أشد الاخلاص، وظلت قناعته بصلاحية الاسلام لكل زمان ومكان، برغم رؤيته بأم العين، احتضار آخر خلافة للمسلمين وموتها، قبل أن يقضي نحبه بنحو عقدين من السنين، وقلبه ينعصر بالأحزان، وحلقه يختنق بالغصص، وعيناه تشرقان بالدموع.

٢ ـ التيار الليبرالي

أ ـ المشروع العلمي: جماعة المقتطف:

تبدّت الصورة التي حاولنا رسمها لأعمال السلفيين، صورة فاترة بخطوطها وظلالها وأصباغها، لأن شخوصها سعوا، وإنْ مخلصين، منذ البدء إلى استدراك الجديد بأدوات القديم مجتمعة. وإذا كان ثمة من أدوات تبقى صالحة لعلاج الأدواء على اختلاف طبيعتيها وانتماءيها: الزماني والمكاني، فإنها ـ على ضآلتها من جهة، وفوات أوان استعمالها من جهة أخرى ـ لم تقو على الوقوف في وجه تسارع الأحداث وضخامتها على مُحْتَضِرٍ أنهكته الشيخوخة والأمراض. من هنا كان اللجوء إلى البدائل للخروج نحو الحداثة أمراً مشروعاً وطبيعياً في آن، وكان في طليعة هذه البدائل المشروع العلمي.

يمكننا اعتبار جماعة المقتطف (يعقوب صروف وفارس نمر تحديداً) صاحبة «الخطاب التكنولوجي» في زمن كان الغرب يحرث نشيطاً في حقل الصناعات والاختراعات، فيما كان الشرق غائباً غياباً تاماً على هذا الصعيد، مكتنفاً بالجهل والتخلّف، ضنيناً بالإرث، على ما في بعض جوانبه من

---

(١) وجيه كوثراني. المرجع نفسه ص ١٩٦.

اضاءات، من خطر الانتهاك والتفكك، أو التفكير فيه ملياً بعين جديدة وعقل متفتح... إزاء هذه الغفلة والتبلد، انطلق الخطاب التكنولوجي «صوتاً صارخاً في البرية» يُعِدُّ الطريق التي ستسلكها رجالات الغد وحَمَلَةُ العقل الجديد. وبطبيعة الحال، فإنّ «المقتطف» لم يكن المرحلة الأولى التي ضربت في تربة العلم يومذاك، فقبلها ظهرت في القاهرة مجلّة «يعسوب الطب»[1] وهي أول مجلّة من نوعها في اللسان العربي، وكانت غاية مُنْشِئيْها تقديم نتائج البحوث الطبية مما يعفي المطالعين من مراجعة مطوّلات الكتب والمجلات. وقبل «المقتطف»، كذلك، نشأت مجلة «مجموعة العلوم»[2]، بعناية «الجمعية العلمية السورية»، وكانت غايتها تنشيط المعارف لإنارة أذهان الشعب والأمة في معارج الفلاح. وبعد «المقتطف» أطلّت مجلّة «الطبيب»[3] التي مثّلت

---

(١) «مجلة طبية ظهرت في القاهرة لصاحبيها محمد علي باشا الحكيم رئيس الأطباء بمصر وابراهيم الدسوقي سنة ١٨٦٥ وكانت تطبع في مطبعة بولاق بنفقة الحكومة المصرية ومنذ العدد السادس والعشرين انسحب ابراهيم الدسوقي من إدارتها، فتولاها محمد علي باشا وحده، ثم انضم اليه محمد اسماعيل منذ العدد الثاني والأربعين الصادر في ٢٤ ربيع الآخر ١٢٨٧ هـ وقد كتب في هذه المجلة كثير من الكتّاب نذكر منهم: أحمد ندا وخليل حنفي وحسن عبد الرحمن والقابلة الشهيرة جليلة تمرهان» راجع الفيكونت فيليب دي طرّازي. تاريخ الصحافة العربية، الجزء ١، ص ٦٧، المطبعة الأدبية، بيروت ١٩١٣

(٢) «ظهرت في بيروت في ١٥ كانون الثاني ١٨٦٨ شهرية. صدرت في السنة الأولى عشرة اعداد وفي السنة الثانية سبعة أعداد آخرها في ٢٥ أيار ١٨٦٩ ثم احتجبت وكانت عمدتها مؤلفة من «الرئيس» الأمير محمد بن الأمير أمين ارسلان و«المميزين» حسين بيهم وسليم البستاني وحنين الخوري و«أمين الصندوق» رزق‌الله خضرا و«المصححين» المركيز موسى دي فريج وسليم رمضان، و«الكاتب»: عبد الرحيم بدران وسليم شحاده، و«مدير الأشغال» حبيب حلبي، و«أمين المكتبة» يوسف الشلفون وانضوى تحت لواء هذه الجمعية كثير من الوزراء والأعيان وحملة الأقلام في بيروت والاستانة ودمشق وحمص وحماه ولبنان وطرابلس واللاذقية وغيرها من المدن الشرقية» فيليب دي طرّازي. المرجع نفسه ص ٧٥.

(٣) «مجلة شهرية طبية صيدلية ظهرت في غرّة كانون الثاني ١٨٧٨ لصاحب امتيازها الدكتور جورج يوسف أستاذ الجراحة والنبات في المدرسة الكلية الأمريكيّة، وغرضها نشر كل ما يهم الأطباء والصيادلة من معرفة مهنتهم وممارستها، فكانت مباحثها تتناول علم الكيمياء =

دوراً مهماً لتهيئة الحياة العلمية العربية. وإذا كانت «يعسوب الطبّ» ومجلّة «الطبيب» مختصتين بالشأن الطبي وحده، وما يتصل به من علوم تخدمه في حدود معينة، ورهينتي أطباء ذلك الزمان من خريجي الكلية السورية الانجيلية في بيروت، وخريجي القصر العيني في القاهرة، وبعض الوافدين من أطباء الآستانة وصيادلتها، على قلتهم يومذاك... وإذا كانت مجلة «مجموعة العلوم» قد هَيْمَنَ عليها سلطان العقل والحكمة في تناولها بعض قضايا العلم والمعرفة على غير تخصص وتفرّغ... فإن «المقتطف» كان المجلة العلمية الوحيدة التي فاقت موادها العلمية موضوعات «اليعسوب» و«الطبيب»، وتعدت «مجموعة العلوم» في سياسة عقلنة الذهن العربي وتنقيته من الترّهات والأباطيل، وانتقلت في إشاعة العلم والعقلنة إلى شرائح عريضة من المجتمع العربي أكثر مما قصدته زميلاتها في مخاطبة الخاصة، وشتان بين نَفْعٍ ينحصر أثره في أشخاص معلومين في حدود، وبين نفعٍ يمتدُّ أثره إلى كل الناس بلا حدود.

إن السؤال الذي لا يستوفي جوابه بغير تعليل هو: لماذا هذا الخطاب التكنولوجي؟ والجواب الحقيقي ليس بسيطاً إلى حدّ السذاجة، وفي أحسن الأحوال، ليس كلاماً محمولاً على الاجتهاد والظنّ. إنه يستدعي البحث عن الجذور الممتدة في طبيعة الارساليات سلباً وإيجاباً، وحَمْلِ الناس على الاستسلام في أحضان المرسلين، بسبب فقرهم وحاجتهم أولاً وَبَهْرهم بالعلم والتمدن ثانياً: يدخل الساعون اليهم بعقل وقلب ومذهب معيّن، ويخرجون

= والنبات والحيوان والجماد والتشريح والمواد الطبية والطب الشرعي والأعمال المستشفوية وغيرها. وفي عامها الرابع تسلّم ادارتها شاهين مكاريوس بمساعدة الدكتور وليم فانديك والدكتور نقولا نمر والصيدلي مراد بارودي. وفي ١٥ آذار ١٨٨٤ صارت تصدر مرتين في الشهر محبّرة بقلم الشيخ ابراهيم اليازجي والدكتورين بشاره زلزل وخليل سعاده، وكانت موادها تدور على المباحث الطبية والعلمية والصناعية وفي غرّة حزيران ١٨٩٥ تولى تحريرها الدكتور اسكندر بارودي، وفتح فيها باباً جديداً لكل من الفروع الطبية نظرياً وعملياً، والعمليات الجراحية والطبابة الأهلية والطب البيطري والمسائل العمومية » راجع فيليب دي طرّازي: المرجع نفسه. ج٢، ص ٧٥ - ٦٠.

من عندهم بعد حين بغير العقل والقلب والمذهب الذي ولدوا فيه. ولم تكن حال المرسلين البروتسطانت استثناء، وإنما هي قاعدة عامة تنسحب على المرسلين بلا تمييز: بروتسطانت وكـاثـوليـك، أميركيين وانجليـز، ايطـاليين وفرنسيين، المان واسبانيين... الخ وعلى الجملة، فإن هذه الإرساليات، على حدٍّ سواء، وحَّدت جموع الأشياع في العلم، ولكنها فرَّقتهم في المذاهب والانتماءات. ويرى غير باحث من المشاركين في اليقظة العربية أو الذين جاؤوا في أعقابها، أنّ الإرساليات جميعاً لم تفد الينا وفادة مجانية بدافع الشفقة والغيرة المسيحيتين، وإنما كان أصحابُها من سعاة تكوين انتجلنسيا مقبولة محلياً، في وسعها استقطاب العامة لقبول الغرب الأوروبي والترحيب بفكرهِ المتقدم وَنِتَاجِهِ العصري، للخروج من نفق الظلام الفكري والحياتي، وهذا ما سيحصل لاحقاً بالفعل. ويعقوب صروف وفارس نمر وكل المتنورين الذي استظلوا مدارس المرسلين، على اختلاف مذاهبهم ونحلهم، هم تقريباً من هذا «السرب»، بغض النظر عن نزوح بعض «العصافير» منه، وتطريبها خارج الجوقة التي رتّبت بأناة لا مزيد عليها. بمعنى أنَّ كثيراً من المتنوّرين انقلبوا على مدربيهم، لاكتشافهم الغايات البعيدة الخفية التي كانت محتجبة عن الأنظار، وانضموا إلى الصف الوطني يحاربون الغرب بسلاح العلم والمعرفة: عدّةِ المرسلين أنفسهم، كالدكتور خليل سعادة، على سبيل المثال، الذي «كان الطبيب الخاص للزعيم الوطني المصري أحمد عرابي باشا وعائلته، كما كان صديقاً ورفيقاً له في ثورته»[١] . لكن على الباحث في الشأن الارسالي، على ما فيه من سلبيات وإيجابيات، أن يميّز بين ما أفرزته الارساليات البروتسطانتية، والأخرى الكاثوليكية من إيجابيات. ولسنا نسعى هنا إلى تحسين الأولى في القلب وتزيينها في العين على حساب الأخرى الملتزمة بسلوكية متشدّدة وموقف من العقل حذر، غير أن الراجح عندنا أنّ البروتسطانتية، شجّعت، في فترات اليقظة العربية، على خلق المناخ المناسب لنموّ الفكر الحرّ الذي أخذ ينعتق،

---

(١) بدر الحاج مجلة فكر، الأعداد ٤٢ الى ٤٦، ص ٥٤، ١٩٨١، بيروت.

تدريجياً، من مسلّمات لاهوتية أسهمت في تعقيده وجموده زمناً طويلاً، فما عاد هذا الفكر المتحرر يخشى بأساً في طرح مسائل ذات صلة بالأمة والوطن والسلطة أو تتعلق بالإنسان في قضايا الحرية والاخاء والمساواة... الخ، وهي موضوعات بالغة الخطر، كان محظوراً عليه معالجتها أو التعامل معها باعتبارها من المحرمات Les tabous.

ومن جهة أخرى، فإنّ متابعة هذا الفكر الجديد، فكر خريجي الكلية السورية الانجيلية يقودنا إلى مسائلته عن سبب تعلقه بالغرب، فالقضية بالنسبة إلى الباحث تتعدى أُورَبَة جسده بالبنطال والسترة والياقة وقبعة الجوخ، إلى أوربة توجّهاته، والخروج من نسغ الهوية القوميّة أو الوطنية والتعلق بقشرتها، والكفاح بضراوة، والدفاع بشراسة عنيدة عن أهمية استقدام الاستعمار الغربي إلى بلادنا وضرورة بقائه. وليست جريدة المقطّم «في مصر لرئيس تحريرها فارس نمر، إلا نموذجاً ساطعاً لمثل هذا الفكر الذي خاض معارك ضارية على صفحاته من أجل بقاء الانجليز في بلاد النيل والكلام على وفرة منافعهم. وكمحاولة منّا لتفسير ذلك نزعم ولا نجزم بأن أصحاب هذا الفكر المتغرب بكلّيّته كانوا يحاولون أن يقفوا إزاء التيارات السلفية، يومذاك، لإقامة معادلة موقتة، حتى إذا تقدم الزمن قليلاً، انهارت تلك السلفيات لضعفها ونفاد عزمها، وسادت الأفكار الجديدة سيادة شبه مطلقة، وعندئذ تتبدّد المعادلة الموقوتة لمصلحة أصحاب الفكر الجديد. وقد مثلت الحركة الماسونية التي استقدمها إلى لبنان المرسلون الأميركيون، دوراً سياسياً مهماً في هذا المنحى، وبوسعنا أن نؤكد أنّ المتنوّرين العرب، وفي طليعتهم متنوّرو لبنان، كانوا من البنّائين الأحرار Franc-maçons الذين بهرتهم شعارات الحرية والمساواة والإخاء، وشكلوا نخبة فكرية، ونخبة سياسية معاً، تمكّنتا عبر الجمعيات الأدبية ومنابرها، والصحف والمجلات والمراكز السياسية والاجتماعية والفكرية من تبديل هذه المعادلة، لِمَا كان لها عند الناس من أثر في تهيئتهم وتحويل أفكارهم وتوجيههم نحو التغيير السياسي والاجتماعي والذهني.

وإنه ليس من الحق في حال أن نغفل، ونحن نرسم صورة تقريبية للإرساليات جميعاً ـ دور البعثات الكاثوليكية التي استطاعت بدورها أن تنسج فكراً طغى عليه المنزع الاتّباعي classique في أدبياته وتجلياته المدرسية scolastique، لأن أصحابه لم يكونوا من باذري النشر العلماني laic، بل رجال دين عملوا على حماية الكاثوليك من «هرطقات» الارثوذكس والبروتسطانت وهيأوا الخواطر لحب فرنسة اللاتينية «المؤمنة» ضد انجلترا الساكسونية «المهرطقة».

وهكذا تمكن المرسلون الكاثوليك من تكوين نخبة فكرية، تَقَوِيّة في روحها، طوباوية في رؤاها، وأحرزوا نصراً باهراً في تحييد المتّحدين في العقيدة الكاثوليكية الواحدة، عن مجموع «المارقين» من المسيحيين الآخرين، فازداد الشرخ اتساعاً في المعتقد الروحي والولاء السياسي بازدياد التناقضات الحادة بين فرنسة وانجلترا.

ولما كانت مشروعات البعث التنويري متعددة، يومئذ، في منطلقاتها وتوجهاتها، بين من يؤثر النهوض عبر السياسة، ومن يؤثره عبر الاجتماع، انطلقت «المقتطف» تمثل التيار الذي يرى أن «القيامة من الموت» غير ممكنة إلا من خلال تكوين «عقل علمي»، فكان الخطاب التكنولوجي.

صاحبا المقتطف: يعقوب صرّوف وفارس نمر

كثيرة هي الأسر المسيحية التي صبأت إلى البروتسطانتية في العقد السادس من القرن التاسع عشر، وما بعد، فكوّنتِ النواة الأولى للطائفة الانجيلية التي لم يكن لها وجود البتّة من قبل. وقد عرف من هذه الأسر أسرة: نمر وشقير وثابت وابيكاريوس وسركيس وجبّور وفريحة وداغر والخوري ومكاريوس ومسّوح وخبّاز وحدّاد... الخ ومئات غيرها، وكان في طليعتها، بالطبع، أسرة صرّوف. واللافت في هذا الأمر، لدى قراءتنا الخريطة الأدبية والعلمية

والسياسية والمالية والاجتماعية لبلاد الشام عامة، وللبنان خاصة، ساحلاً وجبلاً وداخلاً، بروز شخصيات هامة فيها، كان لها دور مميز على الصُّعْدان كافة. ولا شك عندنا أنّ المدارس الإنجيلية التي انتشرت في كل مكان، وبالتحديد مدرسة عبّيه، والكلية السورية الإنجيلية قد أحسنت تعليم أبناء رعيتها ومَنْ درس في مدارسها من الطوائف الأُخرى، وتثقيفهم وتحصينهم، فانتشروا في أرض عطشى تحتاج إلى علمهم وكفاياتهم ودراياتهم، لحظة أن كان العالم العربي يفتح العيون الظمأى إلى النور والمعرفة والحرية، فامتصتهم المدن والدساكر والقرى لحاجتها إليهم والانتفاع بمعارفهم ومهاراتهم... والحق أنّ الطائفة الإنجيلية قامت من الطوائف المسيحية الأخرى، على أهميتها، مقام النقطة في الدائرة، وكوّنت في مجتمع النخبة، نخبة أكثر حركة وأرقى نتاجاً، وأجلى نفعاً، لامتلاكها العلم العملي، إزاء العلم النظري الذي أفرزته المنهجية اللاتينية في أذهان طلاب الإرساليات الكاثوليكية. فبناء على ذلك نرى أنّ شخصيتي صروف ونمر المتأنجلتين نموذج طيب لهذا الاعتقاد.

يعقوب صرّوف: (١٨٥٢ - ١٩٢٧): أسرة صرّوف، أسرة لبنانية كانت تقطن حارة البطم في حدث بيروت لجهة كفرشيما - الوروار، ولم يلبث رأسها، نقولا، أن انتقل إلى الحدث نفسها وسكنها، وكان أرثوذكسي المذهب، فعدل بأسرته كلها إلى البروتسطانتية لضيق ذات يده، فأمكن لابنه النبيه يعقوب أن يتعلم في مدرسة عبّيه الإنجيلية تعلّماً راقياً مجانياً مدة عامين (١٨٤٨ - ١٨٥٠). وقبلَ أنْ تتحوَّلَ The Syrian Protestant College إلى الجامعة الأميركية في بيروت «كان واحداً من الستة عشر طالباً الأوائل الذين تسجلوا فيها عام ١٨٦٦، وواحداً من الخمسة الأوائل الذين تخرجوا منها عام ١٨٧٠»[١]. ثم أقام سنتين في صيدا يدرّس المرسلين الأميركيين اللغة العربية، وسنة أخرى في طرابلس يدير مدرسة الإنجيليين العالية فيها، غير أنه لم يلبث

---

(١) د مسعود ضاهر: الهجرة اللبنانية الى مصر. «هجرة الشوام» ص ٢٠٣ - ٢٠٤ - منشورات الجامعة اللبنانية - قسم الدراسات التاريخية ١٩٨٦، بيروت.

أن انتقل إلى « المدرسة الكلية السورية » في بيروت لتدريس العلوم الرياضية والفلسفة الطبيعية. وقد عكف هناك على الدرس والتدريس، وقرن العلم بالعمل، وجعل تلاميذه يطبّقون علم الهندسة وحساب المثلّثات على مساحة الأراضي، ويصنعون الآلات الطبيعية كلفائف الحديد والأجراس الكهربائية... ولما استقال أستاذ الكيمياء في الكلية وقع اختيار عمدتها على يعقوب ليقوم مقامه، فجعل يدرّس الكيمياء الوصفية والتحليلية، ويقرن القضايا النظرية بالتجارب العلمية، كما درّس لاحقاً تلامذة الطب الكيمياء الباثولوجية والاقرباذينية وعلم السموم (التكسولوجيا) في كتب ألّفها لهذه الغاية. إلاّ أن الجهد الذي بذله الرجل في الكلية، تدريساً وتأليفاً واختباراً، كاد يودي بنظره ويذهب بصحته فاستقال، مكرهاً، عام ١٨٨٤ بعد إحدى عشرة سنة من العمل المضني. وكان يعقوب صرّوف، أثناء عمله في الكلية، قد أصدر « المقتطف » في غرّة حزيران من عام ١٨٧٦ ، بالاشتراك مع زميله فارس نمر، ولكنه اضطر بعد مرور ثماني سنوات من صدورها إلى ايقافها بسبب شدة المراقبة على المطبوعات في الدولة العثمانية. فارتحل إلى القاهرة وأعاد إصدارها هناك بمساعدة زميله نمر حتّى أدركته المنيّة عام ١٩٢٧ .
وكان صرّوف أثناء حياته حركة لا تفتر لحظة عن العطاء، فبالإضافة إلى المقتطف لاحقاً، ومزاولة التدريس في الكلية سابقاً، ترك لنا مجموعة من الأعمال الكتابية نذكر منها:

١) سرّ النجاح
٢) ـ الحرب المقدسة
٣) الحكمة الإلٰهية
٤) فتاة مصر
٥) فتاة الغيوم
٦) بسائط علم الفلك وصور السماء
٧) فصول في التاريخ الطبيعي من مملكتي النبات والحيوان

٨) مشاهير العلماء
٩) سير الأبطال والقدماء العظماء
(والكتابان الأخيران عرّبهما بالاشتراك مع فارس نمر).

فارس نمر: (١٨٥٦ - ١٩٥٢)

ولد فارس نمر بن فارس أبي ناعسة في حاصبيا. وكان في الرابعة من عمره حين قتل والده اسطفان الملقب بالنعسان في صدامات ١٨٦٠، فحملته أمه مع أخيه نقولا برفقة شقيقة أبيه (مريم) إلى مجدل شمس، ثم إلى صيدا فالقدس حيث دخل مع أخيه إلى المدرسة الأسقفية المعروفة باسم Bishop Gobet School حيث مكثا خمس سنوات، عادوا جميعاً بعدها إلى بيروت، فالتحق بالجامعة الأميركية في السابعة عشرة من عمره، أيام رئيسها بايارد دودج Bayyard Dodge؛ في عام ١٨٧٤ تخرّج من الجامعة وعيّن معاوناً للدكتور كورنيليوس فانديك في المرصد الفلكي، وأستاذاً لمادتي الجبر وعلم الهيئة في المدرسة الكلية بالإضافة إلى تدريسه الانجليزية في الكلية البطريركية للروم الكاثوليك. ولم يلبث أن أسند إليه تعليم العربية وآدابها واللغة اللاتينية في الجامعة التي تخرج منها، إلى جانب تدريس الرياضيات العالية وعلم الهيئة من جديد والظواهر الطبيعية، وكان أثناء انهماكه بالتعليم قد عمل مع زميله يعقوب صرّوف على إصدار «المقتطف» وتحريره... والجدير بالذكر أن فارس نمر قد تمذهب بالبروتسطانتية، خلال وجوده في الجامعة، بعد ولادة ويفاع في أحضان الأرثوذكسية، ولدى انتقال «المقتطف» إلى القاهرة، كان معها إلى جانب صرّوف بعد ما صادفت هذه المجلة تشجيعاً وترحيباً من قبل الوزيرين شريف باشا ورياض باشا، لما عرفاه عنها من منزلة باذخة في قلوب الخاصة والعامة، وأثر فاعل في نشر الفلسفة العلمية والمباحث الصناعية والزراعية... الهادفة إلى تهذيب العقول وجلاء الأذهان وتوسيع المعارف بين الناطقين بالعربية، وهكذا انطلقت «المقتطف» من جديد تشق طريقها بتشجيع من المسؤولين المصريين، وبدعوى حاجة الأخذ بأسباب الثقافة العلمية

من القراء على أرض العرب. بيد أنّ نزوح نمر وصرّوف بمقتطفهما من بيروت إلى أرض النيل، سيفتح الباب على مصراعيه للعمل فوق يابسة غير متخلخلة، يسيطر عليها الانجليز من جهة، ويخيّم فوقها مناخ مؤات جداً للعاملين ضد العثمانيين وأنصارهم من أصحاب الفكر السلفي، من جهة أخرى. وكان لا بدّ، في مثل هذه الظروف، من التحرك في خطة جديدة تخدم الأهداف المنشودة في التغيير، بعيداً عن قلم الرقابة العثماني في بيروت، وفي حُمّى الهيمنة البريطانية على مصر كلها. ترى، ما الذي حدث يومذاك هناك؟ بادر نمر وصرّوف إلى استدعاء شاهين مكاريوس الذي كان يعمل في «ورشة» التيار الإنجيلي في لبنان إلى مصر، وأغلب الظن أنهم عمدوا معاً إلى وضع خطة عمل، محكمة التركيب، شديدة التماسك، بارعة التنفيذ. وهي - في رأينا - عملية تنسيق ماهرة تستقطب أنظارنا واهتمامنا، ما كان لأحد الباحثين في شأن التأريخ الصحفي أو السياسي ليلتفت إليها، أو تثير عنده الفضول ليدرسها ويستقرىء أهدافها. فبين عام ١٨٨٥ و١٨٨٩، أصدر الثلاثة (صرّوف ونمر ومكاريوس) ثلاث مطبوعات.

١ - المقتطف ١٨٨٥، ورأس تحريرها صرّوف فعلاً، وفارس نمر شكلاً.

٢ - اللطائف[1] ١٨٨٦، وحررها شاهين مكاريوس فعلاً، وفارس نمر اسماً.

---

(١) «مجلة شهرية علمية أدبية تاريخية فكاهية. انشئت في ١٥ أيار ١٨٨٦، لصاحب امتيازها شاهين بك مكاريوس السوري الأصل وأحد أصحاب جريدة المقطم في القاهرة. وكانت حاوية لكثير من الملح والنوادر والروايات والفوائد وتنشر أحياناً أخبار الناس وتدافع عنهم.. وقد جرت بينها وبين جريدة البشير (الكاثوليكية اليسوعية) البيروتية محاولات كثيرة على طرفي نقيض في المبدأ، لأن الأولى كانت تنتصر لجماعة الماسون وتعظّم شأنهم، والثانية تقبّح أعمالهم وتذيع مساوئهم وتبين أن غايتهم نقض الخير ومقاومة الحق وتقويض أركان الدين.....».

الفيكونت فيليب دي طرّازي. تاريخ الصحافة العربية، الجزء الثالث، ص ٧٦.

٣ ـ المقطم[1] ١٨٨٩، أدارها فارس نمر، فعلاً، ويعقوب صروف وشاهين مكاريوس شكلاً وتم توزيع المهمات على الشك التالي:

مهمة «المقتطف» الشهرية، ترسيخ الفكر العلمي بدل الفكر السلفي عند أصحابه من المسلمين والمسيحيين.

ومهمة «اللطائف» الشهرية، مناهضة الكاثوليكية الأصولية والدفاع عن الماسونية الداعية إلى الحرية والتفلت من قيود الاستبداد.

ومهمة «المقطّم» اليومي المناضلة عن الانجليز في وجه الوطنيين، مسلمين وأقباطاً، ومقارعة المسيحيين، تحديداً، من ذوي الانتماءات السياسية الفرنسية،

---

(١) «المقطم .. وهي يومية سياسية تجارية أدبية أسسها في ١٤ شباط ١٨٨٩ ثلاثة أفاضل من سوريا وهم· الدكتوران يعقوب صروف وفارس نمر وشاهين بك مكاريوس. وقد حرت على خطة الاحتلال الانجليزي تعلي أركانه، وتناصره في مبادئه وتنطق بلسان حاله مع المحافظة على صوالح القطر المصري وقد صرح أصحابها بأن غرضهم السياسي من تأسيسها معلوم طاهر في كل صفحة من صفحاتها، وهو تأييد السياسة الانجليزية التي لولاها ما كان في الشرق بلد يستطيع أحد أن يعيش فيه ويجاهر بآرائه وأقواله فكان ذلك سبباً لنهوض الشعور الوطني بين المصريين الذين كانوا إلى ذلك الحين يعللون الآمال بخروج الانجليز من وادي النيل، فنقموا على المقطّم وأصحابه وأنشأوا الجرائد الوطنية لمقاومة الاحتلال ومريديه، ثم اشتد الجدال بين الفريقين بحيث قام حملة الأقلام يتناطحون في ميدان السياسة. وقد حمي وطيس الجدال بهذا المقدار حتى أنه لا يُروى في تاريخ الصحافة، شرقاً وغرباً، انه حصل اهتمام باحدى المسائل الخطيرة (ما عدا مسألة دريفوس) مثل اهتمام الصحافة المصرية بمسألة الاحتلال الانجليزي فأصبح مركز المقطم من أصعب المواقف إزاء احصامه لأنه رعيم الجرائد الاحتلالية. قال جرجي زيدان بالحرف الواحد. أما المقطم فلاقى في سبيل البقاء في خطته مشقات حسيمة كل من يصبر عليها.. ويعد المقطم «الآن من أهم الصحف وأكثرها انتشاراً بين الجرائد العربية الكبرى. وله مواقف حطيرة في مكافحة ظلم السلطان عبد الحميد بقلم كالسيف تستلّه جرأة أدبية نادرة المثال، ووقف أعمدته على مظاهرة أحرار الدولة العثمانية والجهاد العظيم في سبيل تحريرها من رتبة الاستبداد والاستعباد.. وكانت الجريدة ميداناً متسعاً للأحرار كولي الدين يكن والدكتور شبلي شميّل ورفيق بك العظم وامام العبد »
الفيكونت فيليب دي طرّازي· تاريخ الصحافة العربية، الجزء الثالث، ص ٣٤ ـ ٣٥ ـ ٣٦.

ولا شك عندنا، أنّ فارس نمر، كان واسطة العقد بين هؤلاء، ولعله هو الذي أحكم تلك الخطة بمهارة وجسارة. وأخشى ما نخشاه ألاّ يسوقنا هذا العرض إلى اتهام أحد بالعمالة، وإن كانت طبيعة الكلام تقود إلى هذا الاستنتاج، ذلك أننا نرى القضية من منحى آخر، على ضوء الظروف الموضوعية التي كانت تتحكم بالساحة العربية، عامة وبمصر المتجاذبة، على وجه الخصوص. فإزاء الأصولية التي كانت مُنْغَرِزَةً في الناس حتى العظم كان لا بد من «بروتسطانتية» تمزّق هالة الانبهار «الأرثوذكسي» في الطقوس، وتزلزل يبس الجمود «الكاثوليكي» في العقيدة عند المسلمين والمسيحيين سواء بسواء، ذلك لأن البروتسطانتيّة في جوهرها، دعوة إلى الاجتهاد الديني والعقلي وانعتاق من قيود التشدد والتزمّت، وإحالة إلى التسامح والاحترام، لا في حدود المسيحية فحسب، وإنما في نطاق كل دين وعقيدة ومذهب. وليس من المصادفة في حال، أن يكون كل المتنوّرين البروتسطانت والداعين إلى التغيير السياسي والفكري والاجتماعي، من البنّائين الأحرار (الماسون) لعلاقة هذه الجمعية السرية التي احتضنت متنوّري فترة اليقظة العربية، بفكرة الإخاء. وواقع الأمر أنّ البروتسطانتية توجهت إلى العامة لإقامة الأرضية الصالحة للتغيير، واتجهت الماسونية إلى الخاصة لقيادة هذا التغيير في وجهة انقلابية تامة. ولما كانت أرض الكنانة يومذاك ترفل بالحرية تحت المظلة البريطانية، قياساً إلى الظلم العام في الولايات المتحدة العثمانية، استغل صروف ونمر ومكاريوس الإنجيليون الماسونيّون، ومن لفّ لفهم، هذا المناخ، وبدأوا عملهم التغييري عبر مجلاتهم الثلاث، لكن المقتطف حازت قَصَبَ السبق في هذا المجال، فكان الخطاب التكنولوجي.

وفي العودة إلى حياة فارس نمر، نشير إلى أنه نال في بسطة العمر عدّة أوسمة تكريماً لعلوّ قدره، ورفيع منزلته، منها: وسام المعارف الذهبي من جلالة أوسكار ملك أسوج ونروج، كما انتخب عضواً لمجمع بريطانيا الفلسفي»، ونال في مصر لقب باشا، كما كان أحد مؤسسي المجمع العلمي

المصري. وحين مات فارس نمر عن ست وتسعين سنة، عام ١٩٥٢ أقيمت له حفلة تأبين تكلّم فيها أحمد أمين، متحدثاً عن شأنه العلمي والسياسي، وعن علوّ كعبه فيهما[١].

المقتطف

« مجلة شهرية علمية صناعية زراعية، أنشأها في غرّة حزيران ١٨٧٦ الدكتوران يعقوب صرّوف وفارس نمر من بواكير تلامذة المدرسة الكلية الأميركية في بيروت »[٢]، بموجب ترخيص سلطانيّ سعى إلى استصداره من الدوائر المختصّة في الآستانة مدير المطبوعات في سورية خليل أفندي الخوري. صدرت في بدء أمرها بأربع وعشرين صفحة، لكنّ نطاقها اتّسع، فيما بعد، حتى بلغ مائة وأربع صفحات، حفلت بالمباحث العلمية والصناعية والزراعية والتجارية والفنيّة والأثرية، والاكتشافات الحديثة والاختراعات العصرية وتراجم مشاهير الرجال، « فكانت واسطة لنشر المعارف، وتاريخا للمكتشفات العلمية والصناعية، وسبيلاً لنقل علوم أهل الغرب إلى الشرق على قدر ما تستطيعه المجلات »[٣].

وقد عاشت المقتطف بإشراف يعقوب صرّوف وحده إحدى وخمسين سنة (١٨٧٦ - ١٩٢٧)، عمرت بالمباحث العلمية خاصة، وبمباحث التاريخ والجغرافية والآثار والعلم، واللغة أحياناً، بقلم صرّوف نفسه، وبأقلام أخرى، ممّن تخرّجوا من الكلية السورية الانجيلية تحديداً. ويذكر فيلسوف العراق وشاعره الفذّ جميل صدقي الزهاوي، في رسالة بعث بها إلى صرّوف، ما كان

---

(١) مجلة مجمع اللغة العربية - الجزء التاسع مقتبس من ص ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠ - القاهرة ١٩٥٧.

(٢) الفيكونت فيليب دي طرازي. تاريخ الصحافة العربية، ج٢ ص ٥٢.

(٣) د. شمس الدين الرفاعي: تاريخ الصحافة السورية. ج١ ص ٩٥ - ٩٦ دار المعارف بمصر ١٩٦٩.

لمجلته من منزلة في نفسه وفضل علمي على تثقيفه فيقول: « ... ثمّ حصلت على المقتطف الأغر، فصرت كأني حصلت على خزائن الدنيا، وجعلتها سميري وأنيسي، ليلاً ونهاراً، مواظباً على مطالعتها، مرتشفاً زلال الحقائق العلمية من نمير مباحثها »[1].

ومن جهة أخرى يسوق الفيكونت فيليب دي طرّازي ثبتاً بأهمّ الأقلام التي كتبت على صفحات المقتطف، وقد أربى عدد أصحابها على الستة والتسعين علما، تراوحت اختصاصاتهم بين الطبّ والصيدلة واللغة والشعر والتاريخ والصحافة والعلم[2]. وجدير بالذكر في هذا المجال أن نذكر أنّ مناظرات كثيرة جرت بين « المقتطف » وغيره من المجلات منها تلك المناظرة الشهيرة التي احتدمت نارها بين مجلّة صرّوف، وجريدة « البشير » الكاثوليكية البيروتية حول « مذهب النشوء والارتقاء » لدارون. وممّا حاوله المقتطف، يومذاك، هو إثباته أنّ هذه النظرية لا تخالف الدّين في شيء، ولا تضادّ الكتاب المقدّس، وكذلك مناظرته مع جماعة اليسوعيين، حول موضوع السحر والأرواحية Spiritisme[3]، إلى جانب موضوعات أخرى، كان للمقتطف موقف علمي منها... وعلى أثر مرور عشرين عاماً على صدور المقتطف بين بيروت والقاهرة، يتحفنا صرّوف بتقرير ممتاز عن المنجزات العلميّة التي تحققت في الغرب، على كلّ صعيد، وكان للمقتطف فضل نقلها وإلقاء الأضواء عليها ووضعها في متناول القرّاء، منها ما يتناول الاكتشافات الطبيّة في التدرّن وميكروب الكوليرا والدفتيريا، والمداواة بالأمصال والتلقيح، والتعقيم، ومراكز عصبية في الدماغ مجهولة، واكتشاف وظائف للكبد والطحال والبنكرياس والكليتين واستخدام الفوتوغرافيا في تشخيص الآفات... الخ.

---

(١) المقتطف. المجلد العشرون (١٨٩٦) ج ٤، ص ٣٢٦ ـ القاهرة.

(٢) طرّازي: تاريخ الصحافة العربية. ج ٢ ص ٥٤، ٥٥، ٥٦.

(٣) هو استحضار الأرواح (نظرية تقول بأن الأرواح حاضرة، مع أنّها غير منظورة، وأنّ باستطاعتها الاتصال بالأحياء، بفضل الوسطاء) قاموس المنهل: عبد النور - أدريس ص ٩٧٤ ـ ط ٤، بيروت ١٩٧٧.

ومنها ما يتصل بالكيمياء، واصطناع ما لا يحصى من المركّبات، وتسهيل سبك المعادن ولا سيا النكل والألومينيوم وتسهيل عمل الفولاذ.. بالإضافة إلى الكيمياء الزراعية والفيسيولوجيّة.. إلخ. ومن أشهر المكتشفات والاختراعات في الطبيعيات التلفون والفونوغراف والتلفراج وذخر الكهربائية وإرسال البرقيات التلغرافية على سلك واحد، وتعميم النور الكهربائي وإصلاح مصابيح الغاز... الخ، واستخدام قوّة البخار وقوّة انحدار الماء لتوليد الكهرباء ونقلها... وتكرير السكّر وسبك المعادن ولحمها وتسيير المركبات. بالإضافة إلى تقدّم العلوم الفلسفية والأدبية والعلوم الطبيعية والفلكية والأركولوجية والفنون... الخ.

وهذا، بالطبع، بعض ما كان يكتب فيه «المقتطف» وكلّه لا يدخل في إطار نقل المعرفة العلمية، وإنّما يتوجّه، بشكل أو بآخر، إلى خلق العقل العلمي القادر على توفير المعرفة الفنيّة أو العلميّة المتعلقة بإنتاج السلع والخدمات، بما في ذلك اختراع أدوات الإنتاج، وتوليد الطاقة واستخدام الموادّ لأولية ووسائل المواصلات... في مثل هذه الحال ينتقل الشرق من ضفّة التخلّف إلى ضفّة التحديث والمعاصرة، غاية الخطاب التكنولوجيّ.

٣ ـ التيّار الليبرالي:

ب ـ المشروع الاجتماعيّ: بطرس البستاني وقاسم أمين:

ليس في وسعنا اعتبار المشروع الاجتماعيّ مستقلاً بتمامه عن المشروع العلميّ بمعناه الدقيق، لاتّصاله اتّصالاً وثيقاً بعمليّة الوعي وحركته وآليته. لكنّ معالجته تفرض علينا النظر إليه من خلال المفهوم السائد لعلم الاجتماع، آنذاك، وهو مفهوم طغت عليه تصوّرات ابن خلدون وهربرت سبنسر وأوغست كونت، وهي ـ في حقيقة أمرها ـ تطوّرات سبقت علم الاجتماع الدياليكتيكيّ في الغرب نفسه، إلاّ أنّها تمكّنت من إرساء أسس التحليل الاجتماعي للمعرفة. وكان واضحاً، منذ البداية، أنّ عملية التعاطي مع القضيّة الاجتماعيّة بفروعها

المختلفة، لم تكن متاحة إلاّ للمتنوّرين الذين ضخم وعيهم فيها، وتعاظم إحساسهم بخطرها، فاتّخذت إسهاماتهم فيها منحيين: منحى المعالجة الرصينة المسؤولة، ومنحى التعبير عنها في الأدبيات الاجتماعية وإبداعاتها. وبالطبع، فإنّنا لن نعبأ هنا بالكلام كثيراً على المنحى الثاني، على جلاله وأناقته، لأنّه كان صدى «ذاتياً» لمآس اجتماعية، أكثر منه معالجة موضوعيّة لقضايا المجتمع، بالإضافة إلى اشتراك الجميع في هذه القضية: أدباء وصحفيين وأطباء ومؤرّخين وعلماء، كلّ على نطاقه، وفي حدود وعيه لها.

البستاني ووجوب تعليم النساء:

يعتبر المعلّم بطرس بولس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣)، بإجماع الدارسين، أوّل متنوّر «سوري» تعرّض لأهمّ مشكلة اجتماعية في أيّامه، هي مشكلة «وجوب تعليم النساء» وذلك في إطار خطاب ألقاه في الجمعية السورية في بيروت، يوم الرابع عشر من كانون الأوّل عام ١٨٤٩. وبعد عشرين عاماً (١٨٦٩)، ألقى البستانيّ خطاباً آخر، تجاوز في مضمونه محتوى خطابه الأوّل إلى ما هو أرحب وأعمق، وكان عنوان هذا الخطاب «الهيئة الاجتماعية، والمقابلة بين العوائد العربية والافرنجية». قبل البستانيّ لم يتعرّض أحدٌ، في حدود ما نعلم، لمثل هذه الموضوعات، ولعلّ سبب ذلك عائد إلى رسوخ قدم العصر السابق للمعلّم في تربة الانحطاط، حيث خيّم ليل بهيم تساوت في ظلامه الأشكال، وغابت عبر عتماته المعالم، وحيث كان الشرق محاطاً بأسوار عالية تحجب عنه المعرفة للاهتداء، وإلى إعمال العقل في ما ينبغي له أن يفعل «حتى يتبيّن» له «الخيط الأبيض من الخيط الأسود»[1]. إلاّ أنّ البستانيّ الذي اقتحم ميدان الموضوع الاجتماعي بعد سكون وظلام طويلين، يبدو رجلاً مسؤولاً وجريئاً في آن. أمّا المسؤولية فمردّها إلى كونه «معلّماً» في الأصل. وقد ألّف لهذه الغاية:

---

(١) القرآن الكريم سورة البقرة - آية ١٨٦.

ـ آداب العرب (خطبة) ١٨٦٩، أتى فيها بملاحظات دقيقة في أسباب انحطاط الآداب.

ـ تاريخ نابليون الأول ١٨٦٨.

ـ روضة التاجر في مبادىء مسك الدفاتر ١٨٥١.

ـ كشف الحجاب في علم الحساب ١٨٤٨.

ـ قصة روبنسون كروزي.

ـ محيط المحيط: قاموس بجزأين ١٨٧٠.

ـ قطر المحيط: مختصر المحيط ١٨٧٠.

ـ شرح ديوان المتنبي ١٨٦٠.

ـ مصباح الطالب في بحث المطالب ١٨٥٤ (وهو شرح بحث المطالب للمطران جرمانوس فرحات).

ـ مفتاح المصباح (صرف ونحو) ١٨٦٨.

ـ الهيئة الاجتماعية والمقابلة بين العوائد العربية والافرنجية (خطاب ألقاه سنة ١٨٦٩، ثم طبع في ٤٢ صفحة).

ـ تعليم النساء (خطاب ألقاه في ١٤ كانون الأول ١٨٤٩).

ـ دائرة المعارف: دائرة معارف أبرز منها قبل وفاته ستة أجزاء).

ـ ترجمة التوراة بالاشتراك مع د. عالي سميث ود ـ كرنيليوس فانديك ١٨٤٨ [1].

وأنشأ «المدرسة الوطنية» للتعليم، وجريدة «نفير سوريا» للتوعية، وأصدر

---

(١) يوسف أسعد داغر: مصادر الدراسة الأدبية ج٢ ص١٨٣ / مشورات جمعية أهل القلم في لبنان. بيروت ١٩٥٦.

مجلة الجنـان (١٨٧٠) وصحيفـة «الجنّـة» (١٨٧٠) وصحيفـة «الجنينـة» (١٨٧١)، وهي - كما نرى - مجموعة من النشرات الداعية إلى الاتّحاد والوئام والتنبيه والترقية والنشر العلمي... وأمّا الجرأة فواضحة في تصدّيه لقضيّة شائكة بالنسبة إلى عصره تدلّ على مدى ثوريته وتقدميته.

نظر البستانيّ إلى مجتمعه - وهو المعلّم المسؤول - نظرة فاحصة دقيقة، فألفاه وعاء بشرياً متخلّفاً، ورأى بثاقب نظره أنّ إنهاضه من بؤسه الاجتماعيّ لن يتمّ إلاّ بإصلاح حال المرأة فيه، لأنّها - حسب تعبيره - «أم الخليقة» فدعا إلى تعليمها. وفي هذا المجال لن يفوتنا أبداً أن نشير:

- إلى أنّ مجتمع البستاني، في عصره وقبله، كان مجتمعاً ذكريّاً، لكنّه تساوى مع الجانب الغائب (الأنثى) في أميّته، باستثناءات قليلة خجولة التأثير.

- وإلى أنّ أميّة هذا المجتمع - الذَكَرِيّ والأنثويّ الغائب - كانت أُميّة مركّبة: أبجدية وحضارية. وأغلب الظنّ، أنّ ادراك البستاني لمثل هذه الأُميّة المركّبة كان حاضراً في وعيه، ولكنّه ارتأى - كما يبدو واضحاً - أن يعالجها في شقّها الأنثويّ لاعتبارات سيركّز عليها في الخطاب. فما هو هذا الخطاب؟

يتألف خطاب المعلم بطرس من: مقدّمة وعرض وخاتمة.

المقدمة: يوطىء فيها بكلام على حال النساء عند الوثنيين البرابرة، فهنّ في منزلة المسكنة والمذلّة: فتيات وزوجات ومترمّلات، معرّضات للطلاق وما يستتبعه من فقر وحاجة، سجينات البيوت، خبيئات خلف الأستار لمنعهنّ من «النظر إلى زينة الدنيا وبهجتها». ومنهنّ من يروّضن كالحيوان للأعمال الشاقّة في البيت أو الحقل، أو يستخدمن كالبهائم لحمل الأثقال، كما هي حالهنّ عند هنود أميركا، أو يُحْرَقْنَ حيّاتٍ مع أزواجهنّ، كما هي حالهنّ في الهند... ويشير إلى أنّ خطر الوثنيّة وتفشّي الجهل يوديان إلى مثل هذه الحالة البائسة. ثمّ ينتقل البستانيّ إلى وصف وضع النساء في بلادنا فيقول: «... ولئن كنّ أرقّ حالاً وأرفع درجة كما هنّ في بلاد الأمم الوثنيين، فإنهنّ لم يبلغن

الدرجة المطلوبة من المعرفة والتمدّن لما يقتضيه نجاح البلاد، وتقدّم الأهالي، وكأنهنّ في حدّ متوسّط بين برابرة الدنيا ومتمدّنيها..»

عرض الموضوع: يتبسّط البستانيّ هنا في إبراز حاجة الإنسان بعد الولادة - ذكراً كان أم أنثى - إلى غيره، ثمّ يأخذ في التقدّم رويداً رويداً في إدراك ما حوله وتقليده والحكم عليه، وتوسيع قواه العقلية والأدبية ومبانيه البدنيّة بالتدريج». وبناء على ذلك يكون «فرط الاحتياج إلى العناية في كل واحد (منهما) على قدر احتياجه واستعداده وأحواله». والمرأة، غالباً، تكون دون الرجل استعداداً، وتركيب جسمها، من داخل ومن خارج، يؤكد عجزها في مباشرة الأعمال الشاقّة التي تليق بجسم الرجل... إلاّ أنّ جمال خلقتها وليان أخلاقها لا يجيزان لنا عبادتها أو التمتّع بمرآها كما لو أنّها أداة للزينة، ولا يسمحان لها صرف العمر في الإنجاب والعمل الآلي في البيت، ذلك لأنّ الله الذي منحها نعمة التمييز والذاكرة، وقابلية التعلّم والتعليم، والميل إلى الخير... لم يفعل ذلك عبثاً، بل وهبها حقّ التصرّف بهذه المواهب لاستخدامها عند الاقتضاء. لهذا كلّه كان أمر تعليمها للاستفادة من ملكاتها واجباً ضرورياً، كما كان من حقّ الرجل أن يتعلّم ويتمدّن.

بعد ذلك يشرع المعلّم في ذكر الموادّ التي ينبغي للمرأة أن تتعلّمها مع بيان فوائدها:

- علم الديانة: للضرورة والواجب.
- اللغات: العربية، لغة قومها، والأجنبية للانفتاح على ثقافات العالم.
- الكتابة: للتعبير عن خواطرها.
- التربية: لتنشئة أولادها تنشئة صحيحة.
- علم تدبير المنزل: للمساعدة على ترجمة وظيفتها أمّا وزوجة.
- علم التاريخ: لإخبار بنيها القصص الحقيقية بعيداً عن الخرافة.

- علم الحساب: لاحتساب المداخيل والنفقات، وضبط ميزانية المنزل المادّية.

- أمّا ما تجتنيه المرأة من العلم، فيردّه البستانيّ إلى خمس فوائد: وتأتي الفائدة الذاتيّة في طليعتها. فالمرأة المتعلّمة هي أنثى واسعة العقل، مهذّبة النفس، يقظة الضمير، رقيقة القلب، حازمة الإرادة، جليلة الاعتبار والهيبة في عين مجتمعها.

- والمرأة المتعلّمة هي أنثى تكمّل نقائص زوجها الطبيعية، متفهّمة لحاله، صديقة حياته، أمينة في أداء واجباتها نحوه، مساعدة له في أعماله، مربّية طيّبة لأولاده، ساهرة على صيانة بيته...

- والمرأة المتعلّمة هي المعلّمة الأولى لأولادها، ترضعهم حليب المعرفة والعلم والتربية والتمدّن، فينشأون بفضلها نشأة تحضّر مثلى.

- والمرأة المتعلّمة، أخيراً، هي أمّ البشرية ومعلّمتها، لأنّ العلم قوامه الأفراد والعيال والوطن مجتمعين.

الخاتمة: وهكذا بعدما بيّن المعلّم بطرس أثر تعليم المرأة وفوائده تجاه نفسها وزوجها وأولادها ووطنها والعالم أجمع، انكفأ يظهر المضارّ الناجمة عن إبقائها جاهلة، حاثّاً الرجال على وجوب تعليم بناتهنّ، لأنّهن سيصرن، في المستقبل أمّهات. فإن بقيت الواحدة منهنّ جاهلة، هدمت لزوجها في يوم ما بناه في عشرات السنين، وإن تعلّمت كانت الأمّ التي تهزّ طفلها بيد وتهزّ العالم باليد الأخرى(*).

في الخطاب مسعىً جدّي لمعالجة قضيّة عصيّة من القضايا الاجتماعية التي كانت تتعثّر بها مجتمعات القرن التاسع عشر Les qeustıons socıales الشرقية، على الأقلّ. قبله لم تشر قضيّة اجتماعية واحدة، لا من قريب ولا من

(*) لقد استقينا نصّ الخطاب من مجموعة «الروائع» لفؤاد أفرام البستانيّ السلسلة الثالثة، رقم ٢٢، في صفحات متعدّدة. المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٤٩

بعيد، لاحتفال المتنوّرين الأوائل، كناصيف اليازجي، ونقولا الترك، وبطرس كرامة مثلاً، بموضوعات يغلب عليها الطابع الإداري (الرسائل) واللغويّ (مباحث الصرف والنحو والبيان والبديع)، والنفعيّ (شعر المدح والتكسّب)، ولارتباط هؤلاء بآلية المجتمع الإقطاعي المهيمن على البلاد. بينما ارتباط البستانيّ، عبر اتصاله بالبعثة البروتسطانتيّة وانتقاله إلى مذهبها بحركة التقدّم التي حملت حضارة الغرب في لغاته وعلومه ورياضياته وفلسفاته... الخ. وقد كان لهذه الحركة توجّهات تغييريّة جعلت المعلّم بطرس ينظر إلى مجتمعه بعينين مختلفتين، ويفكّر بعقل جديد في كيفيّة معالجة الأدواء الاجتماعيّة. فلا عجب، إذاً، إذا اعتبره الدارسون واضع المدماك الأوّل في صرح التعليم النسائيّ في بلاد الشام.



قاسم أمين وضرورة الإصلاح الاجتماعي:

إنّ ما حدث من تأثير لخطاب المعلّم بطرس البستاني في وجوب تعليم النساء، لم يبق محصوراً قطّ في نطاق بلاد الشام، بل إنّه لم يتوقف في حدود حجم الخطاب نفسه، باعتباره دعوة أطلقت في جملة ما يطلق من دعوات، بل إننا سنرى أن أماني البستاني من الخطاب لم تلبث أن توردت أزهارها، وضاع عطرها عبر رياض مدارس الإناث التي انتشرت، على عجل، انتشار النار في الهشيم، فحفل لبنان، مثلاً، بمدارس البنات، في بيروت وطرابلس وصيدا وزحلة وصور ومرجعيون، وفي قرىً شتّى، ربّما لم يرد اسمها على الخريطة لضعتها وقلّة شأنها وبعدها عن مراكز التجارة والسكن والسياحة. ولسنا نزعم، في حال، أنّ هذا الخطاب كان السبب الأساسي في افتتاح مدارس الإناث في تلك البقاع لتعليمهنّ، ولكننا على يقين أنّه كان عود ثقاب أضرم ناراً في يبس كان ينتظر الاشتعال منذ زمن غير يسير. وإذا كان النظر في وضع المرأة الشرقيّة قد استحوذ على لبّ المعلّم بطرس في بيروت، فإنّه قد

حظي باهتمام أوفر وأجلّ في القاهرة، هذه المرّة، على يد مصلح آخر هو قاسم أمين. بيد أننا، استدراكاً للواقع والحقيقة، نرغب في الإشارة، إلى أنّ قاسماً لم يكن المنبّه الأوّل في بلاد النيل الذي دعا إلى الحضّ الصريح على التعليم عموماً، وإيلاء المرأة حظّاً طيّباً منه، فبعد خطاب البستانيّ بثلاث وعشرين سنة، أصدر رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) المصري، وأحد أركان النهضة الفكرية البارزين في أرض الكنانة، كتابه الهام: «المرشد الأمين لتعليم البنات والبنين» (١٨٧٢). ولسنا نعرف، حتى الساعة، سبب صدوف القرّاء عنه ليتسنّى لنا الكلام على تأثيره في بيئته، أهو عدم اختيار الظروف الموضوعية هناك لتقبّل مثل هذه الأفكار، أم لأنّ اقتناء الأزهريين له، وهم القادرون الوحيدون تقريباً، يومذاك، على القراءة والكتابة، كان سبباً في وأده في المهد لضيق أفقهم، وتشدّدهم في العزوف عن تعليم المرأة؟ لكنّ الراجح عندنا هو أنّ هذا الكتاب كان بذرة في تربة مجدبة لم يُتَحْ له فيها الإنبات والإزهار والإثمار.

يبقى أنّ قاسم أمين (١٨٦٥ - ١٩٠٨) هو المصريّ الأبرز الذي تنطّح لقضيّة أثارت حوله كثيراً من الغبار، وتجاذبت الأقلام موضوعه في السلب والإيجاب على مدى سنوات. وواقع الأمر، أنّ قاسماً - على الرغم من سعة ثقافته في الأدبين العربي والفرنسيّ، وإحاطته بالفنون، رسماً وموسيقى، وتعمّقه في القانون، تخصّصاً وممارسة - ما كان ليجول في موضوع اجتماعي، في مثل هذا الخطر على أرضيّة بالغة التعقيد والتخلّف، لولا مصادفة عجيبة وضعته وضعاً إلزامياً أمامه. ففي عام ١٨٩٣، وضع الدوق داركور Le Duc d'Arcourt كتاباً حول مصر بعنوان: مصر والمصريّون: L'Egypte et les Egyptiens تناول فيه جملة من القضايا منها: ضعف الروح الوطنيّة المصريّة، والجيش المصريّ، والقضايا الاجتماعية، ومشكلة الأقليّات في مصر ومنهم الأتراك، والمرأة المصريّة[1]. وأثار هذا الكتاب في قاسم أمين

---

(١) Le Duc d'Arcourt L'Egypte et les Egyptiens, Les titres Paris 1893

غضباً لا مزيد عليه حين قرأه، لما فيه من تجنّ وسوء فهم ومَثْلَبة، فأصيب بحمى لازمته عشرة أيام، لأنّ كلّ هذه المطاعن في مصر والمصريين كانت مثيرة لحواسّ مسلم مصريّ مستوفز الأعصاب مثله »[1] لذلك لم يصمت على الإهانات في حق مصر، وبادر إلى وضع كتاب بالفرنسية، يفنّد فيه مزاعم الدوق بالحجّة، شارحاً الأسباب التي ألجأت المصريين إلى الاستكانة والفقر. وقد ظهر هذا الكتاب في مطلع عام ١٨٩٤ بعنوان: « المصريون »[2].

وهكذا كان « المصريّون » أوّل عهد قاسم أمين بالتأليف، وبباب من أبوابه سيدخل معترك الكتابة الإصلاحية، عبر سلسلة مقالات نشرتها جريدة « المؤيّد »[3]، خصوصاً بعدما أحسّ أنّ ثورته قد هدأت، وأعصابه قد ارتاحت بعد توتّر واستفزاز.

وكان الدافع الأساسي لتأليف هذه المقالات هو شعوره بأنّ بعض ما عرض (للدوق) كان على حقّ فيه، وأنّه (أي قاسم) قد وقف موقف المدافع عن دينه، وعن وطنه، وعن نفسه، وعن آماله أيضاً. أمّا اليوم فإنّ عليه أن يكشف الستار عن عيوب مجتمعه مهما كانت مرّة المذاق، من أجل الإصلاح. فنحن ارتكبنا الأخطاء، ونحن الذين نستطيع أن نتلافاها. فأسباب السعادة والشقاء ليست وليدة المصادفة، ولكنها وليدة عوامل ومسبّبات، إذا تغيّرت،

---

(١) أحمد حاكي قاسم أمين، ص ٦٩، دار احياء الكتب العربية (سلسلة أعلام الاسلام) القاهرة ١٩٤٤.

(٢) Quasım Amın Les Egyptıens - Le Caıre 1894

(٣) المؤيّد صحيفة يوميّة سياسيّة تجاريّة، ظهرت في غرّة كانون الأول ١٨٨٩ لمديرها الشيخ أحمد ماضي، ومحرّرها الشيخ علي يوسف. منذ أول نشأتها التفّ حولها أعيان المصريين وحملة أقلامهم فعززوا شأنها لمعاكسة مبدأ الاحتلال الانكليزي والمتصرين له تفرّد بها لاحقاً الشيخ علي يوسف وقاسى في سبيلها مصاعب شتّى وممّن تولوا التحرير في المؤيّد خليل مدوّر وسليم سركيس، وعبد الحميد الزهراوي ومصطفى لطفي المنفلوطي وسليم قمعين وعبد القادر المغربي ومحمد كرد علي.
الفيكونت فيليب دي طرازي، تاريخ الصحافة العربية الجزء ٣ ص ٣٩ - ٤٠.

كان التطوّر المنشود مؤكّداً[1] . وكان مجموع ما نشره على صفحات « المؤيّد » تسع عشرة مقالة، جمعت في كتاب نشره عام ١٨٩٨ بعنوان: « أسباب ونتائج، وأخلاق ومواعظ »[2] ، ودارت هذه المقالات حول ثلاثة محاور:

المحور الأول: حول المال / في سبع مقالات.

المحور الثاني: حول أسس التربية الصحيحة / في سبع مقالات، وهي مضمون: « الأسباب والنتائج ».

المحور الثالث: حول موظفي الدولة / في خمس مقالات، وهي روح « الأخلاق والمواعظ ».

يرصد قاسم أمين، في هذا الكتاب، الأسباب الداعية إلى الفقر في مصر، ويرى أنّ من أهمّها قعود الناس عن العمل، وفتور روح المغامرة فيهم، ويؤكّد أنّ المصريين ضحايا صراع الدّول الأجنبيّة عليهم، وهم غافلون عنها، مشيحون بوجوههم عن هذا الصراع. وإذ يحاول أن يتعمّق في هذه القضيّة يلفاها عائدة إلى عاملين: أ ـ سوء معاملة الحكومات المتعاقبة، فإنّها بغدرها وظلمها أفقدتهم ملكة الإقدام على العمل، ب ـ وسوء التربية المثبطة للعزائم والنشاط. فالصورة الماثلةّأمامه تظهر له الناس في الطرقات لا يعملون، وأنّ عمل الواحد منهم، كصاحب المتجر، مثلاً، فهو جالس جلسة بهيميّة لا يتخلّلها تفكير. أمّا الأطبّاء والمحامون وأمثالهم من أصحاب المهن العليا، فلاهون في المقاهي، يقتلون الوقت بالثرثرة المماحكة.

إنّ التجارة، في رأيه، ميدان فسيح، يمكن لكل إنسان أن يتعاطاها، وهي

---

(١) د ماهر حسن فهمي قاسم أمين، ص ١١٦ ـ ١١٧ ـ سلسلة· أعلام العرب، رقم ٢٠ وزارة الثقافة والارشاد القومي والمؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. مطبعة مصر القاهرة لا ت

(٢) قاسم أمين أسباب ونتائج، وأخلاق ومواعظ مطبعة الدّقي ـ مصر ١٨٩٨ (ولم يلبث أن نشر هذا الكتاب في الاسكندرية عام ١٩١٣)

خير من وظائف الحكومة. فهو يدعو المصريين إليها ليعملوا فيها، يقول: «إنّ الأوروبيين يجمعون الأموال الهائلة، لا لأنّ الله خلقهم أشدّ منّا عضلاً، وأتمّ تركيباً أو لأنّهم أوتوا مفاتيح كنوز خفيّة لا يمكن أن نصل إليهـا نحن، بل لأنّهم فهموا أنّ التجارة هي علم الثورة، وهي علم حقيقي لا يقلّ في الفضل عن أشرف العلوم...»[1] . ثمّ ينتقد مثالب المجتمع كالقمار والرّبا والفجور، وإساءة استخدام الوقف، لا سيما إذا عرفنا أنّ مقصد الشرع الشريف ألاّ تكون هناك حوائل بين نيّة الخير وعمله، وهذا هو الهدف الأول من الوقف، غير أنّه رأى أنّ العمل به تغيّر عن مقاصده الأولى: «فالمساجد والتكايا والكتاتيب والمارستانات والمرتبات التي تعطى لطلبة العلم والفقراء، ونرى آثارها العديدة أو معالمها القائمة منتشرة في البلاد طولاً وعرضاً، تشهد لأجدادنا (أولئك الصالحين المحسنين المتبصّرين) أنّهم كانوا رجالا يعملون بعقل ورويّة لإصلاح شؤون بلادهم ومنافع أمّتهم. أمّا الآن، فقد صار الوقف عملاً من الأعمال الاحتياطيّة التي يتّخذها الأغنياء، ضدّ أولادهم»[2] . أمّا حبس المال عن تعليم الأولاد وتربيتهم، فكفيل بأن يؤدّي إلى النتائج السيئة البائسة، حيث يرث الجهلاء، فيما بعد، هذا المال، فينفقونه على الموائد الخضراء، أو يتسرّب إلى جيوب الغانيات، بينما إنفاقه من أجل التربية أجدى للفرد والمجتمع سواء بسواء. «وأوّل أساس يقوم عليه بناء التربية الشريفة هو الأساس الديني. فالدِّين للإنسان هو الشيء الوحيد الذي يمثل بين يدي كلّ نفس صورة الكمال الحقيقي. وغرس بذور محبّة الدين في نفس الطفل يجعل وجهته في كلّ حركاته وسكناته نحو الكمال في كلّ شيء، ويخلق عنده رغبة كاملة في كلّ ما يراه جميلاً»[3] .

والأساس الثاني للتربية هو تنمية المشاعر الوطنية عن طريق النظر إلى

---

(١) قاسم أمين المرجع السابق، ص ٣٢ – ٣٣.

(٢) قاسم أمين: المرجع السابق، ص ٣٩.

(٣) قاسم أمين: المرجع نفسه، ص ٥٦.

الوطن ككيان مقدّس. فانتساب الفرد للوطن وعمله من أجله يخلقان تراثاً للأجيال القادمة، واعتباراً له بين الأمم. أما الأساس الثالث لهذه التربية فمراقبة الوازع النفسي أو تنمية الضمير ليتسنّى للواحد أن يقوم بنقد ذاتي. فلو عوّدنا أطفالنا أن يحاكموا أنفسهم أمام محكمة الضمير، لتجنّبوا تأنيب الضمير الواعي وحاسبوا أنفسهم قبل غيرهم»[1] . لكنّ الذي يجري هو أنّنا نرى الفرد، سعياً وراء منفعته الذاتيّة، لا يتورّع عن ارتكاب كلّ كبيرة، ولعلّ هذا السلوك كان النتيجة الحتميّة للاستبداد الذي عانينا منه زمناً، فهو أصل كلّ فساد في الأخلاق والثقافة والاقتصاد والسياسة والحياة الاجتماعية والعلاقات بين الأفراد. وهكذا طغت فكرة تربية النشء، وخاصة المرأة على كلّ تفكيرٍ سواه عنده، حتّى ارتبط اسمه بها في أعماله اللاحقة.

قاسم أمين يخوض معركة تحرير المرأة:

كانت فكرة الخروج من الماضي، وما تمثّل من انغلاق وتحجّر وتسلّط، والدخول في العصر وما يعنيه من انفتاح وعلم وديمقراطية، هاجساً لاهثاً من هواجس قاسم أمين. وإذا كان «المصريون» ردّ اعتبار لأمّة، فهو، - بهذه المثابة - مهماز لاستنهاض الحريّة عامة، وحريّة المرأة بوجه خاص، وتوطئة فكرية لمعالجة تحريرها من براثن استبداد الرجل ومتابعة دؤوب لمعركة بدأها ولا بدّ له من مواصلتها. لذلك كان كتاب «تحرير المرأة»، الصادر عام ١٨٩٩ استمراراً لخطّ، مرسوم سلفا يغادر عصراً ويبدأ بعصر جديد.

وكما عوّدنا قاسم أمين في كتابه «المصريون» على المعالجة وفق تخطيط مدروس، هكذا يشرع في «تحرير المرأة» بعرض أفكاره، اعتماداً على مخطط واضح يتناول بالتدريج ثلاث قضايا:

١) تربية المرأة وتعليمها - ٢) حجابها ووظيفتها الاجتماعية - ٣) المرأة في غمار الأمّة.

---

(١) د ماهر حسن فهمي. قاسم أمين. ص ١٢٦.

أ - تربية المرأة وتعليمها: يعرض قاسم أمين لواقع المرأة المصرية المسلمة، فيجده مأساوياً لما يكتنفه من جهل مطبق على عقلها وأخلاقها. وهذه حالة شاذّة لا يعترف بها الإسلام، ولا يقرّ بها عقل سليم. فالإسلام سبق الشرائع جميعاً في تقرير المساواة بين الرجل والمرأة، فأعلن حريتها، واعتبر لها كفاءة شرعيّة يوم كانت في حضيض الانحطاط عند كلّ الأمم. وإذا كانت المرأة المسلمة قد هبطت إلى هذا الدرك المذموم، فمردّ ذلك إلى الحكومات المستبدّة المتعاقبة. فالحاكم يستبدّ بالرجل المحكوم، والمحكوم يستبدّ بالمرأة، ودائرة الاستبداد تحيط المجتمع كلّه، وتفسد كلّ جانب فيه، وهكذا بقيت حال المرأة، وبقيت حال الرجل معها حتى الآن «له الحريّة، ولها الرقّ، له العلم ولها الجهل، له العقل ولها البله، له الضياء والفضاء، ولها الظلمة والسجن، له الأمر والنهي، ولها الطاعة والصبر، له كلّ شيء في الوجود، وهي بعض ذلك الكلّ الذي استولى عليه»[1].

إنّ الخروج من فلك استبداد الحاكم والرجل معاً، لن يتأتّى، في رأي قاسم أمين، إلاّ بتعليم المرأة «كل ما ينبغي أن يتعلّم الرجل من التعليم الإبتدائي على الأقلّ، حتى يكون لها إلمام بمبادىء العلوم يسمح لها بعد ذلك، باختيار ما يوافق ذوقها وإتقانه بالاشتغال به متى شاءت»[2]، ذلك لأنّ العلم يحرّرها ويربّيها، وينقّي عقلها وروحها من الأوهام والترّهات والأباطيل الزائفة التي تخيّم عليها، ومتى صارت المرأة كذلك، نشأ أولادها مثلها علماً وحريّة، وبناء على هذا كله ينشأ البيت السعيد الذي يسعى قاسم أمين إلى بنائه، بيتاً يرفض أن تترك فيه المرأة أولادها في الطرقات مشرّدين، يتمرّغون في الأتربة تمرّغ صغار الحيوان، وتملأ قلبهم فزعا بالجنّ والشياطين، ولا تعرف من وسائل صيانتهم إلاّ تعليق التعاويذ والطواف حول القبور والتمسّح بالأضرحة.

---

(١) قاسم أمين. تحرير المرأة ص ١٧، الأعمال الكاملة - الجزء ٢، تحقيق د. محمد عمارة - المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - ١٩٧٦.

(٢) قاسم أمين. المرجع نفسه، ص ٢٠.

ويدرك قاسم أمين أنّ خشية الرجل من تعليم المرأة قائمة على الاعتقاد في أنّ العلم والعفّة لا يجتمعان، ويدحض هذا الرأي بمنطقه الذي يرى أنّ المرأة المتعلّمة هي التي تخشى عواقب الأمور أكثر ممّا تخشاه الجاهلة، ويكون لها من كرامتها ما يصونها من الدنس. «وبالجملة فإنّا نرى أنّ تربية العقل والأخلاق تصون المرأة ولا يصونها الجهل. بل هي الوسيلة العظمى لأن يكون في الأمّة نساء يعرفن قيمة الشرف وطرق المحافظة عليها. وأرى أنّ من يعتمد على جهل امرأته مثله كمثل أعمى يقود أعمى، مصيرهما أن يتردّيا في أوّل حفرة تصادفهما في الطريق»[1] .

ب ـ حجاب المرأة والوظيفة الاجتماعية:

يرى قاسم أمين أنّ الحجاب بالصورة التي انتهى به إلى المرأة ليس من الإسلام في شيء، وإنّما هو من تقاليد البلاد التي دخل إليها الإسلام. ومن نكد الدنيا أن تستخدمه المرأة عندنا في أحد اتجاهين: إمّا إظلاماً تامّاً، فتغالي في تكثيفه وتسويده لغيرة الرجل عليها، وإمّا بداعي الحشمة المرائية التي تخلع عليها فتنة تثير في الرجل غرائزه وتفلت كوابحه. ولسنا نجد حاجة إلى تقديم نماذج من حالة الإظلام التامّ لكثرة شيوعها في عامّة النساء، ولكنّنا نرى في الحالة الثانية واقعا صارخاً للاستثارة والاغراء، ليس لما يظهر من تفاصيل جسم المرأة وما يخفي، بل لما يصدر عنها من أفاعيل أثناء سيرها، والنقاب من أشدّ أعوانها على ذلك. ويذكر قاسم أمين أنّه رأى في شارع الدواوين «امرأة تمشي وأمامها خادم، يظهر من هيأتها أنّها من عائلة كبيرة، طويلة القامة، ممتلئة الجسم، عمرها بين العشرين والثلاثين، في وسطها حزام من الجلد مشدود على خصر رفيع، وملاءة منطبقة على جسمها انطباقاً تامّاً. الجزء الأسفل بارز عند الأرداف ومرسوم تحت ستار الملاءة باعتدال جميل، والقسم الأعلى غير مستور، وإنّما الملاءة مشبوكة في رأسها، مسدولة على كتفيها

---

(١) قاسم أمين: المرجع نفسه، ص ٤١

وذراعيها إلى المرفقين. على وجهها قطعة من الموسلين الرقيق، أقلّ عرضاً من الوجه تحجب فاها وذقنها حجباً لطيفاً شفّافاً، كما تحجب قطع السحاب الرفيع شكل القمر، وتترك العيون والحواجب والجبهة والشعر إلى منتصف الرأس مكشوفة. كانت تمشي خطوات مرتّبة يهتزّ معها جسمها مائجاً، كما تفعل الراقصة على المسرح، وكانت تخفض جفونها بحركة بطيئة وترفعها كذلك، وترسل إلى المارّة نظرات دعابة ورخاوة وحنان واستسلام، وبالإجمال: كان مجموعها تحريضا مهيجاً لحواسّهم »[1] .

وكان بديهياً أن يرفض قاسم أمين حالتي الحجاب هاتين، لأنّهما تتعارضان مع سنن الاسلام في أمر الحجاب. فلا هو مع التزمّت المقيت، ولا هو مع التبرّج المغوي: إنّه في المنزلة بين المنزلتين، أيّ مع الحجاب الشرعيّ الذي يأمر بستر الجسم كلّه باستثناء الوجه والكفين. وواضح أنّ في هذا الموقف تراجعاً بيّنا مع ما ذهب إليه في « المصريون » من ضرورة فصل الرجال عن النساء فصلا تامّاً، أيّ حجبهنّ ومنعهنّ عن الاختلاط بمجتمع الذكور ومجالستهم. ولعلّ سبب هذا التراجع عائد إلى اقتناع قاسم بأهميّة الدور الوظيفيّ والاجتماعيّ الذي يمكن أن تمارسه المرأة في المجتمع.

يقول: « لا شيء يمنع المرأة المصرية من أن تشتغل مثل الغربية بالعلوم والآداب والفنون الجميلة والتجارة والصناعة إلاّ جهلها وإهمال بيتها. ولو أخذ بيدها إلى مجتمع الأحياء، ووجّهت عزيمتها إلى مجاراتهم في الأعمال الحيويّة، واستعملت مداركها وقواها العقلية والجسمية لصارت نفساً حيّة فعّالة، تنتج بقدر ما تستهلك، لا كما هي اليوم عالة لا تعيش إلاّ بعمل غيرها، ولكان ذلك خيراً لوطنها، لما ينتج عنه من ازدياد الثروة العامّة والثمرات العقلية فيه »[2] .

---

(١) قاسم أمين كلمات قاسم أمين ١٦٠ .

(٢) قاسم أمين: تحرير المرأة، ص ١٠٥

إلى جانب موضوع تعليم المرأة وتربيتها، .ومساواتها، وقضية الحجاب من الناحيتين الاجتماعية والدينيّة، وموقع المرأة في الأمّة... ينتقل في الكلام على العائلة، والزواج، وتعدّد الزوجات وموقفه السلمي منه... ويبحث موضوع الطلاق، ويقدّم لنا إحصائية عنه تبيّن مدى تفشّيه في مدينة القاهرة مثلاً في مدة ثماني عشرة سنة، أيّ ما بين ١٨٨٠ - ١٨٩٧ [١]، وتشير هذه الإحصائية الرسميّة المنتزعة من سجلات المحكمة الشرعيّة لمدينة القاهرة إلى «أنّ كل أربع زوجات يطلّق منهن ثلاث، وتبقى واحدة فقط» [٢] بلا طلاق...

إنّ الناظر في مثل هذه الموضوعات يجدها شديدة الصلة بعلم الاجتماع Sociologie، بل هي من علم الاجتماع نفسه، لكنها مبنيّة على ما يثبته الشرع الشريف. وهذا ما يطرح على بساط البحث فكرة لا تزال، حتى الساعة، مثار نقاش، تقول، بأنّ هذا الكتاب ليس من وضع قاسم أمين بمفرده، وإنّما هو صنيع مشترك بينه وبين الشيخ محمّد عبده الذي تولى كتابة الناحية الفقهية في بعض موضوعاته. ولسنا في معرض نفي أو إثبات هذا الزعم، ولكنّنا نميل إلى الاعتقاد بأنّ للشيخ محمّد عبده يداً فيه بحكم اهتمامه بالإصلاح الاجتماعي، بيد أنّ الرجل الذي كان يتحفّظ في اقحام اسمه صراحة على غلاف كتاب يعالج موضوعاً بمثل هذا الخطر، كان يؤثر التخفّي وراء غيره من الأسماء، بالنظر إلى مكانته الدينيّة، مخافة أن تشوبها شائبة، أو تخدشها أسلة لسان شيخ أزهري ينتمي إلى مؤسسة وقف من إصلاحها موقفاً سلبيّاً.

على أنّنا نجزم بأنه ليس لأحد أثر في تأليف كتاب «المرأة الجديدة». فهو لقاسم أمين من ألفه إلى يائه. ويدور حول موضوعات «تحرير المرأة» نفسها، على شيء من التوسّع والتبسّط، من جهة، ويردّ على نقدته ومهاجميه من معارضي الإصلاح من جهة أخرى. ذلك أنّ كتاب «تحرير المرأة» ما كان ليمرّ في الناس مروراً هادئاً، وإنّما أحدث شروخاً متّسعة في أذهان

---

(١) هكذا وردت في النص ص ١٠٥ من الكتاب، والأقرب الى المنطق هو سبع عشرة سنة

(٢) قاسم أمين تحرير المرأة، ص ١٠٥

المحافظين المصريين وغيرهم، سواء كانوا رجال علم، أو ممّن كان في حسبانهم أنّ آراء الكتاب تنتقص من حقوقهم الشرعيّة وتمنح المرأة المسلمة امتيازات ليست من صلب العقيدة في حال من الأحوال، هذا مع العلم أنّ «تحرير المرأة» قد استند على جملة من الاجتهادات الدينية والقانونيّة للغزالي وابن عابدين في حواشيه، «والروض» في المذهب الشافعي، و«تبيين الحقائق في شرح الدقائق» لعثمان بن علي الزيلعي، و«حسن الأسوة» لمحمدّ صديق خان بهادر، و«تاريخ الرسل والملوك» للطبري... الخ ممّا يمنحه صفة الاطمئنان، لما لمثل هؤلاء الأئمة من الاعتبار، ولما لآرائهم من الثقة عند جمهور المسلمين. بينما تأيّدت آراء «المرأة الجديدة» ـ التي هي آراء «تحرير المرأة» نفسها، كما قلنا ـ بآراء مفكّرين غربيين أمثال: هيرودوت المؤرّخ اليوناني، وشامبل وجون هويت وجون لينجهان الأميركيين، وبول بورجيه وكوندو روسيه الفرنسيين، وشلر وروسّو وفنلون ولامارتين وسبنسر وستيوارت ميل من عباقرة الغرب الكبار.

يبقى أن نشير، إلى أنّ فضل قاسم أمين في موضوع تحرير المرأة عبر مجموعة من الأعمال، لا قيمة له ما لم يوضع في إطاره التاريخيّ لتثمين أهميته كبرنامج إصلاحيّ اجتماعيّ بين مجموعة من البرامج المختلفة التي أخذت تتواثب على رقعة من الأرض تناهشها التخلّف بشدق، والاستعمار الغربي بشدق آخر.

الباب الثاني

أ ـ الخريطة الثقافية قبل فرح أنطون وأيّامه:

هل كان في وسعنا، ونحن ندرس فرح أنطون، أن نغفل الخريطة الثقافية التي تحرّك عليها، وأن لا نتعرّف، ولو بإيجاز، إلى طبيعة تكوينها، وما استوى عليها من التواءات وتعاريج، وما استقرّ فيها من تضاريس ونتوءات، حتّى نتمكّن من تحديد موقعه ومعرفة تميّزه. وواقع الأمر، أنّ هذه الخريطة لم تتكوّن في طرابلس بعامل المصادفة أو الاتفاق، وإنّما كانت نتيجة إرهاصات متعدّدة عملت على إبرازها بمثل تلك الكيفيّة التي كانت بدورها واحدة من جملة الكيفيّات التي وسمت الخريطة الثقافيّة العامّة للمنطقة العربية. بمعنى أنّها تشكلت بدافع من معطى « خاص متّصل ومتأثّر، إلى حدود النسخ، بمعطى المنطقة العام. ذلك أنّ المدينة بقدر ما كانت جزءاً لخصوصيّة الذات، كانت امتدادا منبسطا لجغرافية بلاد الشام، كما كانت بلاد الشام بدورها في اتجاه التلاقي الوثيق مع العراق شمالا وأرض الكنانة في الجنوب. من هنا كانت عملية التجاذب والتداخل الثقافية متضرّمة الوتيرة، يتأثّر الطرف، على الدوام، بما كان ينهض في مراكز القرار الإيديولوجي من حركات. فالأزهر في مصر، قبلة الدارسين يفدون إليه للتزوّد الديني واللغوي والأدبي، وإلى هذه القبلة تتجّه بوصلة كلّ ذي انتساب إلى عائلة دينيّة، أو طامح إلى وظيفة، أو طامع في ركوب صهوة الشهرة والوجاهة. على أنّ هؤلاء « المتأزهرين » ألّفوا

استمراراً لحالة ثقافية كانت قائمة منذ القديم في مناخ دولة كان الاسلام، أوّلاً وأخيراً، نظامها السياسي، ودستورها الديني. وليس أدلّ على واقع الانتساب العائلي الديني من وقوعنا على ما ذكره مؤرخو الحياة العقلية من أسماء أعلام ملأت سمعتهم الفيحاء، وتخطّت سمعة آخرين منهم حدودها، كآل كرامي والجسر والصوفي والزعبي والميقاتي والمولوي والقاوقجي والرافعي وغيرهم[1] وهو ما سمّاه مارون عيسى الخوري «بالذراري الأدبيّة»[2]، حيث الأب امتداد أبيه وجسر إلى ابنه وحفيده، الأمر الذي يشير إلى بروز فئة اجتماعية متميّزة، هي شريحة ثقافية نهضت على جذور التواصل الوظيفي الديني أو غيرها، كما نهض أصحاب الحرف من أهل البلدة على أصول التواصل المهنيّ. إلاّ أنّ ما يعنينا، ههنا، من أمر هذه الشريحة الثقافيّة أنّها مثّلت الوجه الديني لوظيفة رسميّة أو غير رسميّة، كما مثّلت الوجه «الابداعي» في عمليتيّ الكتابة والتأليف في وسط حافظت على إبقائه في إطار الاتّباع والتقليد. لذلك رأينا خرّيجيّ الأزهر فيها ذوي حضور فعلي في وظائف الإفتاء والقضاء والخطابة والوعظ والكتابة في الدوائر الشرعية، بالإضافة إلى احتفاء كثير منهم بالطرق الصوفية وتسلّمهم زمام أمرها... كما رأيناهم مدرّسين في المدارس الدينيّة التي انتشرت إزاء المساجد أو على مقربة منها أو ملتصقة بها، يلقّنون التلاميذ القرآن الكريم والحديث الشريف والفقه بحسب المذاهب المتّبعة، كما يلقّنون العربيّة، صرفاً ونحواً وبياناً، بأسلوب الأراجيز في الغالب... الأمر الذي جعل الحياة الثقافيّة في طرابلس الشام محكومة بالتقليد والتقيّد والاحتراز. لذلك ألفينا الناتج الفكري لها محصوراً بالشرح، وشرح الشرح، والتفاسير والتعليقات والتهميش والتذييل والتأليف اللغوي أو الأدبي أو الفقهي

---

(١) عبد الله حبيب نوفل. كتاب تراجم علماء طرابلس وأدبائها. الصفحات ٣٥، ٦٣، ١٣٧، و٤٥، ١٦٧، و١٥٤، ٢٦٥، ٢٦٩، و٦٦، ١٢٥، ١٨٧، و٥٥، ١١٢، ١٣٤، ١٥٦ و٥٨، و٤٠، ٤٤، ٨٣، ٨٨، ٢٠٥، ٢١٠، ٢٤٩. مطبعة الحضارة - طرابلس ١٩٨٩.

(٢) مارون عيسى الخوري: ملامح من الحركات الثقافية في طرابلس خلال القرن التاسع عشر. ص ٣٧ و٤٧، منشورات جرّوس - برس ط ٢ - طرابلس ١٩٨٣

بأسلوب من سبقهم من النحاة والأدباء والفقهاء. ومما زاد في تأطير هذه الحالة، في الحدود التي رسمنا، هو ما عمل على ترسيخه جمهرة العاملين في هذه الحقول من التشدّد في الاتّباع، والتمسّك بالأفكار والتوجّهات السائدة، حيث لا حيد إلى معالجة الحساب والرياضيات مثلاً، ولا ميل إلى معرفة التاريخ والجغرافية، ولا حرف إلى دراسة اللغات الأخرى، ولا إلماح إلى الأخذ بثقافة أكثر اتّساعاً وأعمق غوراً. وليس لأحد أن يلقي تبعة ما حدث على عاتقهم في ظلّ الاعتقاد السائد أن العالم يبدأ بعاصمة السلطان وينتهي بحدود دولته، وأنّ الثقافة المطلوبة هي معرفة الشريعة والعمل على تطبيقها، ولا ثقافة خارجها، وأنّ ما يقرّه العلماء في مراكز القرار الايديولوجي والسياسي هو منتهى ما ينبغي معرفته والدأب على التقيّد به... وكان واضحاً، بطبيعة الحال، أنّ هذا ليس مما يقوله شرع ولا يأذن به عقل مستنير.

وبكلمة: كانت الحياة الثقافية في طرابلس، إبّان العصر المملوكي، وخلال قسم كبير من الحكم العثماني، مشوبة بالجمود، باستثناءات خجول ليست أكثر من حيّز ضيّق سرى في نسغه الجافّ ماء وحياة، قائم على حدود الأرض المهملة.

ولكن كيف تمّ اختراق الصورة القائمة بالألوان المختلفة؟

نريد أن نشير، قبل الإجابة على السؤال المطروح، إلى أنّ هذا الاختراق كان سلبا سياسيا قاتلا في كيان الدولة العثمانية، ولكنه كان، في الآن نفسه، منفذا سعى مع جملة دواع أخرى، إلى تغيير الصورة الثقافية التي نحن بصدد الكلام عليها.

لقد جرت في الدولة العثمانية أحداث جسام، خارجيّة وداخليّة، أمّا الخارجيّة فقد تمثّلت باقتحام ممتلكات الدولة العليّة في الصرب والبلقان من قبل الروس سنة ١٨٣٢ وما بعدها، واستيلاء الفرنسيين على الجزائر وتونس والمغرب في السنوات ١٨٣٠، ١٨٨٢، ١٩١٢، واحتلال إنجلترا عدن عام

١٨٣٧، ومصر عام ١٨٨٢، ووقوع طرابلس الغرب في يدي إيطالية عام ١٩١١، واحتلال المصريين لبلاد الشام ١٨٣١ - ١٨٤٠، وتمتّع لبنان بنوع من الحكم الذاتي في أعقاب حوادث ١٨٦٠... وقد رافق ذلك كلّه غزو اقتصادي وثقافي واسعان، ممّا أدّى إلى استنزاف قوى الدولة وتقلّص نفوذها[1].

أمّا الأحداث الدّاخليّة، فقد تبدّت بالصراعات السياسيّة الموالية للسلطة والداعية إلى الإصلاح.. وشهدت التيّارات الإصلاحيّة إتجاهات مختلفة كان أهمّها ما نادى به مدحت باشا من دعوة إلى العمل بالدستور. ولم تكن عاصمة الخلافة في منأى عن التأثير برياح التغيير الهابّة في فرنسة ممثّلة بأفكار ثورتها العظمى، ولا كانت بعيدة عمّا حصل في انجلترا، من قبل، من ثورة صناعية. أضف إلى ذلك ما كان لحركة اتّصال الشرق بالغرب من أثر على مفكّريها، وما كان للبعوث العلمية والسياحة والسفارات من قوّة في تنبيه الخواطر وإذكاء الأفكار وتحريض الهمم.

إنّ هذه الأحداث جميعا التي تفجّرت على امتداد الدولة العثمانية، ما كانت لتحرّك ساكنا في اتّجاه الإيجاب في طرابلس. ففي ما له علاقة بالحملة المصريّة على بلاد الشام، مثلا، وقفت المدينة موقفا متصلّبا في وجه المصريين، وأذعنت مكرهة لحكمهم، ولم تكن لترضخ بالرضا لمن هم خصوم خليفة الإسلام، لذلك فتنت، عام ١٨٣٣، فتنة قمعت بالسيف والقهر، وتوّجت بقتل الكثير من الطرابلسيين، وبإلقاء القبض على خمسة وعشرين رجلا من الأعيان والمحرّضين زجّوا في سجن القلعة[2].

وهكذا لم يقدر أيّ شيء، أن يدفع باتجاه التغيير، فلا الحروب في

---

(١) كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الاسلامية: نقله الى العربية د. نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي الجزء ٤، ص ٣ وما بعدها ط ٢، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٥٥.

(٢) وجيه الزين: تاريخ طرابلس قديما وحديثا ص ٣٠٦، ٣٠٧ دار الأندلس، بيروت ١٩٦٩.

الأطراف، ولا الصراعات في القلب، ولا رياح التغيير الخارجيّة تمكّنت من تحريك ما هو في حكم الثبات... حتّى كانت الامتيازات الأجنبيّة التي منحتها الدولة العليّة بعض الدول الغربية، وهي، في أصلها، تسهيلات تجاريّة توضع في متناول التّجار الأجانب، ومن حقّ السلطان أن يسحبها ساعة يشاء[1] إلاّ أنّ هذه الدول الغربيّة أكرهت السلاطين العثمانيين، واحدا بعد واحد، على تقديم تنازلات أكبر، كانت الإرساليات الأجنبية واحدة منها، فعمل المرسلون بتؤدة، وبنفس طويل، وصبر عجيب على تحريك الحالة الثقافية في لبنان على وجه التخصيص، وأفلحوا في اختراق طرابلس وغيرها من المدن اختراقا لوّن في الخامة الطرابلسية بأقلام على غير ما عهدته من لون.

فابتداء من منتصف القرن التاسع عشر، شرعت مجموعات كثيرة من الإرساليّات الأجنبية تفد إلى بلاد الشام، ولم تكن طرابلس - كما قلنا - مستثناة من هذه الوفادة، بل إنّ نصيبها منها كان كبيراً نسبيّاً، ويمتدّ بشريط زمني يعود أوّله إلى أبعد من منتصف القرن الماضي. ففي عام ١٦٢٩، حطّ الآباء الكّبوشيون رحالهم في المدينة[2]، وابتنوا لهم ديرا قبالة كنيسة مار جاورجيوس الارثوذكسية، في شريط يسكنه المسيحيون، يبدأ بحيّ النوري وينتهي بخان العسكر. وليس في أيدينا ما يفيد شيئا عن طبيعة العمل الذي مارسه الكّبوشيون هنا، سوى التخمين بأنّهم رعاة لجالية لاتينيّة غير ثابتة في معظمها بسبب احتفاء أفرادها بالتجارة بين طرابلس وأوروبة. إلاّ أنّ وجودهم الرعائي، في البلدة، ما كان ليمنعهم القيام بتلقين خجول لبعض أولاد الأسر المستقرّة - على قلّتها - ما له علاقة بعقائد الكنيسة الكاثوليكيّة، وتعليمهم النزر اليسير من اللغة الفرنسيّة قراءة وكتابة. ويشير تاريخ حلولهم هنا وأوان ارتحالهم في عام ١٨٨٦، إلى إقامة ممتدّة استغرق زمانها مائتين وسبعاً وخمسين سنة.

---

(١) لوتسكي. تاريخ الأقطار العربية الحديث، ص ٢١، موسكو (لا تاريخ للطبع).

(٢) لجنة من الأدباء. لبنان. مباحث علميّة واجتماعيّة. الجزء الأول، ص ٢٣٦. تحقيق د فؤاد أفرام البستاني - منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٦٩.

ولم تمض على قدوم الكّبوشيين إحدى وعشرون سنة حتّى تبعهم اليسوعيون عام ١٦٥٠[١]، فأنشأوا مركزا لهم في المدينة سكنوه مائة وأربعاً وعشرين سنة (١٧٧٤) ثم سلّموه للآباء اللعازاريين على أثر إلغاء رهبنتهم من قبل البابا أكليمنضوس الرابع عشر. وتشير بعض المراجع إلى أنّ نشاط اليسوعيين كان واسعاً، ومن أهمّ «منجزاتهم» نشر المذهب الكاثوليكي بين بعض رهبان دير البلمند الارثوذكسي، حيث انسلخ عن الدير أربعة منهم إلى ضواحي الشوير وابتنوا ديرا لهم عرف باسم «دير مار يوحنا الصابغ»، وأنشأوا رهبنة ملكية كاثوليكية هي الرهبنة الشويرية أو الحنّاوية، ووضعوا لها قانوناً حمله اثنان من المؤسسين: الأبوان جرجس السمّان وسليمان كسري، إلى البطريرك الإنطاكي كيرلس الزعيم للموافقة عليه وتثبيت الرهبنة[٢].

اتّبع اللعازاريون خطى أسلافهم اليسوعيين، فعملوا على التبشير بين المسيحيين الوطنيين الارثوذكس في المدينة، لكنّ نشاطهم الأكبر كان في الزاوية (زغرتا تحديدا) حيث عنوا بالنواحي الروحيّة لحياة الفلاّحين من وعظ وإرشاد وخدمات أخرى، طبيّة أحيانا، ثمّ وسّعوا دائرة عملهم حتّى وصلت إلى عكار، وبانياس وبساتين ضهر الصخرة في سورية[٣]. ثمّ اكتشفوا أنّ الاستعانة بالراهبات أجدى نتيجة، فابتاع لهنّ الأب يوسف ريكاس اللعازاري Joseph Reygasse سنة ١٨٦٣ ثلاثة بيوت صغيرة، سكنتها أربع من راهبات المحبّة Les Sœurs de Charité وصلن إلى طرابلس في العاشر من كانون الأوّل من العام نفسه، وهنّ: الرئيسة ماري آدل كارولين راميل Marie Adèle Caroline Ramel؛ الأخت جولي ريبيتيز Julie Rébétez؛ الأخت جان غايار Jeanne Gaillard؛ الأخت ماري جيرودان Marie Giraudin[٤].

(١) لجنة من الأدباء: المرجع نفسه، الجزء الأوّل ص ٢٧٥ - ٢٧٦.

(٢) الأب أثناسيوس حاج صفحة من تاريخ الرهبنة الباسيلية الشويرية الملكية - ص ٩ المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٤٨.

(٣) لا ترقيم للصفحات Archives des Peres Lazaristes - Mijlaya - Liban-Nord

(٤) لا ترقيم لصفحاته Les Archives des Sœurs de Charite a Tripoli No 1

ثمّ بنين ديراً ومدرسة كبرى وأخرى مجانيّة، وأنشأن مستوصفاً ومعملاً لحلّ الحرير، بمساعدة جيش من الراهبات وفدن إلى المدينة للعمل في هذه المؤسسات التي توسّعت خارج نطاق طرابلس إلى زغرتا وضواحيها وبشري وقراها، والبترون ودوما وسواها من المناطق الشماليّة. وعلى يد راهبات المحبّة انتشرت اللغة الفرنسية بين الإناث، وشاعت المهارات اليدويّة من تطريز وتفصيل وخياطة، وانتقلت فتيات أسر كثيرة من المسلمين إلى مدرستهن للتعلّم والدربة، وهكذا أخذت الاختراقات الثقافيّة تفعل في البنية الثقافيّة السائدة.

بيد أنّنا، لا نستطيع، ونحن نعرض بإيجاز لنشاطات الرهبنات الكاثوليكية الأجنبية، أن نغفل أمر اثنين منها، هما الأبعد نزولاً في طرابلس، أو في الشمال على أقلّ تقدير. ونعني بهما الآباء الفرنسيسكان الذين نزلوا في طرابلس سنة ١٥٨٢ (١) وعملوا على خدمة نفوس الرعايا الأجانب، ثمّ بنوا مدرستين في الميناء: واحدة للذكور وأخرى للإناث (١٨٥٥)، وشادوا، في «حيّ النّصارى» في البلدة كنيسة لاتينية عام ١٨٧٤ (٢) . أمّا الإرساليّة الثانية فهي جماعة الآباء الكرمليين الذين دخلوا شمالي لبنان وأقاموا قرب بشري عام ١٦٣٤، ثمّ حطوا في طرابلس (١٦٤٥) (٣) وبنوا لهم ديراً فيها. لكنّ عملهم التبشيري اقترن لاحقا بالشأن التعليمي فافتتحوا لهم مدرسة في المدينة عام ١٨٧٥ تعلّم العربية والفرنسيّة والايطاليّة (٤) .

آخر الوافدين من المرسلين الكاثوليك إلى طرابلس الشام كان «أخوة المدارس المسيحيّة» Les Frères des Ecoles Chretiennes، وذلك في العام

---

(١) نجيب العقيقي المستشرقون الجزء ٣، ص ١٠٥٤ ط ٢ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٥

(٢) استقيت المعلومات عنها من خلال رخامة مكتوب عليها باللاتينية، معلقة في جدار مدخل الكنيسة التي وهبت للسريان الكاثوليك وتسمّى كنيسة القدّيس يوسف

(٣) مجلة الكرمل حديث للأب فرنسوا طنب الكرملي، عدد ٢، ص ٤، ١٩٧٨.

(٤) مجلة الكرمل. ص ٤

١٨٨٦ على أثر مساع حارّة قام بها الفيكونت دي بوتيتفيل Viconte de Petiteville قنصل فرنسة في بيروت، وبطلب نائب قنصل فرنسة في طرابلس جيوفروا من حكومة باريس[1]. وبناء على هذه المساعي قدّمت الحكومة الفرنسيّة للأخوة مبلغ عشرين ألف فرنك للمباشرة في عملهم[2]، فاستأجروا دير الآباء الكّبوشيّين، أول الأمر، ثم تمّ شراؤه لاحقا، عام ١٨٩٠[3] بمبلغ اثنين وعشرين ألف فرنك فرنسي. ولم يكد يمضي على وجودهم سبع سنين (١٨٩٣) حتّى كان للأخوة المدارس التالية:

١ - مدرسة العائلة المقدّسة: تمّ افتتاحها في ١٨٨٦/١١/٢٨، وتجديد بنائها عام ١٨٩٢.

٢ - مدرسة القديس بولس في الميناء: افتتحت في ١٨٩٠/٣/٤.

٣ - مدرسة عكّار: افتتحت في ١٨٩٠/٣/٥، ولا تذكر مراجع الأخوة شيئا عنها.

٤ - مدرسة القديس يوسف المجّانيّة، افتتحت في ١٨٩٣/١/١٤[4].

وعلى الرغم من المجافاة التي لقيها «الأخوة» من عارف بك متصرّف طرابلس، يومذاك، والنفرة التي واجههم بها مسلمو البلدة، بسبب الموقف الرسمي، وأرثوذكسيوها بعامل الكراهة لِلّتَنْتَنَة Latinisme فإنّ «الأخوة» استطاعوا أن يصمدوا ويواجهوا المرتابين منهم بنتائج علميّة باهرة. والحقّ أنّ «الأخوة» Les Frères، من بين جميع المرسلين الكاثوليك الذين سبقوهم إلى الفيحاء، كانوا الوحيدين المؤهّلين للقيام بمهمة نشر العلم والثقافة الأجنبيّة، لأنّ جمعيّتهم أنشئت، في الأصل، على هذا الأساس، بينما رُسِمَ المرسلون

---

(١) لا ترقيم للصفحات Archives des Freres Premier cahier 1886

(٢) Ibid Premier cahier 1886

(٣) Ibid Archives, Annee 1890

(٤) Ibid Archives, Annee 1893

الآخرون ليكونوا رعاة رعايا ووعّاظا ومبشّرين. وكانت نتيجة عملهم، بعد حين، لافتة للنظر. لقد تمكّنوا من تغيير الصورة العلميّة التقليديّة للمدينة فخرّجوا أجيالا عرفت الوجه الآخر من المعرفة: لغات ورياضيات وطبيعيات وعلوماً اجتماعيّة وآداباً غربية... وهيّأوه، في الساحة الاجتماعيّة، لظهور طبقة الأطباء والصيادلة والمحامين والمهندسين وموظفي مصارف ومؤسسات خاصة، ومعلمين وتجاراً... الخ في مدّة لا تزيد على الثلاثين سنة. أيّ أنّهم أفلحوا في تكوين انتلجنسيا فكرية ونخبة اجتماعيّة راقية، على غير مألوف «الرقيّ» الذي كان سائدا في المدينة.

لكنّ حركة التغيير في الصورة الثقافية ازدادت اتّساعاً وحيوية عن طريق وصول «الخصوم» من المرسلين البروتسطانت والارثوذكس الروس. أمّا المرسلون الاميركيون فقد بدأ استقرارهم الفعلي، هنا، عام ١٨٥٦ بحضور المبشّرين هنري جسب Henry Jessup، والسيّد ليونز وزوجته Lyons [١]. لكنّ العمل التعليمي نهض، أوّل الأمر، بإنشاء موقّت لمدرسة الإناث (١٨٧٣)، عقبه الانتقال إلى بناء خاصّ مؤلّف من طبقتين شيّد لهذه الغاية في حيّ النوري. وكان المرسلون قد أنشأوا مدرسة للصبيان في الميناء لدى وصول الدفعة الأولى منهم، ثمّ أتبعوها بمدرسة أخرى للصبيان في المدينة كانت عرضة للانتقال من حيّ إلى حيّ حتّى استقرّت، آخر الأمر، في مبنى جديد في القبّة (١٩١٢)[٢] وقد عرفت المدرسة مدرّسين كبارا كفريد وتوفيق مسّوح للرياضيات والعلوم، والشاعر القرويّ رشيد سليم الخوري للعربية، وجورج صرّاف والأب كوت اليسوعي للفرنسية. أمّا الانجليزية فقد تعهّدها المرسلون أنفسهم بكثير من العناية والاهتمام[٣]. وكان متخرّجو هذه المدارس يتابعون تخصصاتهم العالية في الجامعة الأميركيّة في بيروت.

---

(١) Jessup, Henry Fifty three years in Syria (Life in Tripoli) Vol 1, P 112-113, Beirut 1909

(٢) عبد الله حصي. مذكرات غير منشورة، ص ٨٥.

(٣) عبد الله حصي: المرجع نفسه ص ١١٥.

إزاء هذا كلّه وجدت الروسّيا أنّه لم يعد مسموحا للكاثوليك والبروتسطانت أن يتناهشوا الارثوذكس الوطنيين ويجتذبوهم إلى مذاهبهم، ليس على صعيد طرابلس فحسب، وإنّما على امتداد ساحة بلاد الشام كلّها. فقرّروا إلقاء دلوهم بين الدلاء. فتأسست، من أجل ذلك، الجمعية الإمبراطوريّة الأرثوذكسية الفلسطينيّة برئاسة صاحب السموّ الامبراطور الغراندوق سرجيوس[1]، وراحت تنشيء المدارس في كلّ مدينة ودسكرة وقرية للذكور والإناث، تعلّم وتوزّع الكتب والقرطاسية بالمجّان، ثمّ ابتنت في مدينة الناصرة دارا للمعلّمين، وفي بلدة بيت جالا، بفلسطين، دارا للمعلّمات. وكان نصيب طرابلس والميناء أربع مدارس: اثنتين للذكور وأخريين للإناث، تعلّم العربيّة والروسيّة والرياضيّات والطبيعيّات والدّين المسيحيّ بحسب المذهب الارثوذكسيّ. وقد بلغ عدد المدارس الروسيّة في المنطقة حتّى عام ١٩٠٧، اثنتين وتسعين مدرسة، وبلغ عدد طلابها ١١ ألفًا و٥٠٠ طالب، وعدد أساتذتها أكثر من ٤٠٠[2].

خارج هذا التزاحم الإرساليّ، في مدينة طرابلس، كان لا بدّ لنا أن نذكر ما كان للمدارس الوطنيّة من تأثير على الحالة الثقافيّة. ويبدو أنّه، بعيداً عن الثقافة التقليديّة التي تحدّثنا عنها في السّابق، لم يكن ثمّة أكثر من مدرستين فاعلتين: المدرسة الوطنيّة للشيخ حسين الجسر التي حاولت، منذ البدء، (١٨٨٠) أن تلحق بركب العصرنة، فدرّست العربيّة والفرنسيّة والتركيّة والعلوم والرياضيّات والمنطق والفقه، واستحضرت أساتذة أكفياء للقيام بهذه المهمّة. ولكنّها وئدت في بداءة العمر، لأنّ الدولة العثمانية لم تستثن طلاّبها من الخدمة العسكريّة. وليس بوسعنا أن نتحدّث عن نتائج أعمالها لغياب المراجع والربائد Les archives المكتوبة، ولكنّنا نعرف أنّ الشيخ

---

(١) ررق الله نعمة الله عتّود تذكار اليوبيل لسيادة الحبر الجليل اثناسيوس عطا الله ص٨٦ - ٨٧، مطبعة حمص ١٩١١

(٢) عيسى اسكندر المعلوف دواني القطوف ص ١٣١ - المطبعة العثمانية - بعبدا ١٩٠٨

محمد رشيد رضا وعبد المجيد المغربي وإسماعيل الحافظ وعبد الكريم عويضة وغيرهم كانوا من طلاّبها [1] .

أمّا المدرسة الثانية، فعلى الرغم من وجودها خارج متصرّفية طرابلس، فإنّها كانت ذات تأثير باهر على المدينة وغيرها. إنّها مدرسة كفتين التي سنتحدّث عنها وعن أثرها عند الكلام على حياة فرح أنطون.

بالنتيجة، ماذا حصل للصورة الثقافيّة التقليديّة للمدينة؟

- على الصعيد الدّيني:

- استقواء الموارنة بنفوذ المرسلين الكاثوليك الذين خصّوهم بالرعاية والتعليم والتدريب والتوظيف.

- خروج أعداد كثيرة من أرثوذكس المدينة من مذهبهم القديم إلى الكثلكة أو البروتسطانتيّة، وتمتّعهم بمكتسبات علميّة ما كانت متوافرة لهم في نطاق طائفتهم.

- رضوخ كثير من المسلمين لتعليم أولادهم في مدارس المرسلين برغم السلبيّة التي واجهوهم بها في أوّل الأمر.

- على الصعيد الثقافيّ:

شيوع اللغات الفرنسيّة والإيطاليّة والإنجليزيّة والروسيّة في المدينة، وانفتاح الآخذين بها على الفكر الغربيّ، والتأثّر بحركات الإصلاح والتغيير.

- على الصعيدين الاجتماعي والوظيفيّ:

- قيام طبقة برجوازيّة حديثة، نسبيّا، في حدود مجتمع اتّسم بالانغلاق والاتّباع.

---

(١) د. خالد زيادة: الشيخ حسين الجسر، حياته وفكره- سلسلة أعلام طرابلس، ص١٧- ١٨ - دار الانشاء للصحافة والطباعة والنشر - طرابلس ١٩٨٢.

ـ اضطلاع المتخرّجين بمهن راقية كالطبابة والصيدلة والهندسة والمحاماة... الخ أو تعاطيهم مناصب ذات صفة دبلوماسيّة (آل كتسفليس احتكروا الوظائف القنصليّة)، أو اشتغالهم محاسبين في المصارف، أو وكلاء لمؤسسات تجاريّة غربيّة... الخ.

وهكذا، سنرى أنَّ فرح أنطون سيبصر النّور في مناخ آخذ بالاعتدال بعد هبوط طويل في درجة حرارته، وسينطلق في آخر الهزيع الذي طال ظلام ليله، وسيتحرك فوق خريطة فكريّة واجتماعيّة آخذة بالتلوّن والتموّج، وسيسهم كثيراً في إغنائها بالفكر والحيويّة، منها ومن أرض النّيل، إلى أبعاد المشرق العربيّ برمّته.

* * *

ب ـ فرح أنطون ـ حياته (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢):

ثلاثة من طرابلس كان لهم، في منتصف القرن التاسع عشر، شهرة في تجارة الأخشاب: سمعان كرم[١] وأسعد باسيلي والياس أنطون.

الأوّل، أفلح في الاسكندريّة فأثرى، ودعا أخويه جورج ووهبه لمساعدته.

والثاني، توسّد في الثغر المصريّ جاهاً وثروة، أتلفها أبناؤه، ومع ذلك، بقي الكثير.

أمّا الثالث، فطوّف في بلاد الشام حتى الأناضول، وانتهى في الميناء يتأرجح بين اليسر والعسر. في أيّام يسره، تزوّج بفتاة من آل مالك في بطرّام، فأنجبت له ولدين: فرحا وميخائيل[٢] وثلاث بنات، لؤلؤتهنّ الكاتبة الأديبة روز.

---

(١) الياس نوفل: اليتيمة. مجموعة مراثي الطيّب الذكر، الخالد الاسم، الجليل الأثر، المرحوم سمعان كرم. مطبعة الأهرام بالاسكندريّة ١٨٩٥.

(٢) قضى في الميناء، في ٣٠ نوفمبر عام ١٩٠٠ عن ٢١ عاما راجع (الجامعة السنة ١، العدد ١٩، ص ٤٥٣ وما بعدها) الاسكندريّة ١٩٠٠.

أمّا فرح، فقد أبصر النور في الميناء عام ١٨٧٤، ويتميّز هذا التاريخ في مصر التي سيسكنها فيما بعد، بأنّه تاريخ ولادة عبّاس حلمي الثاني، خديوي مصر لاحقاً، ومخفّف الضرائب عن الشعب المصريّ، وناشر التعليم فيها، ومدشّن سدّ أسوان، وموحّد مصر والسودان، والثاني، بأنّه التاريخ الذي أجريت فيه أرصاد فلكيّة في سائر أقطار الدنيا، وبالجملة على جبل المقطّم لرصد مرور الزهرة على قرص الشمس[1]. ترى، هل كان هذا التاريخ طالع سعد في كينونة فرح الفكريّة؟! فإذا كنّا من المؤمنين بالطوالع، فإنّ هذا التاريخ فأل حسن، وإنْ كنّا ممّن لا يعبأون بمثل ذلك، فإنّ الأمر ليس أكثر من مصادفة غريبة.

ونَعِمَ فرح بطفولة هانئة وادعة، في بيت أبويّ يفيض بالحنان، ويخيّم عليه تقى دينيّ نضحته أرثوذكسية مكينة تحاصرها كنيسة سيدة النجاة المارونيّة من الغرب، والبعثة التبشيريّة البروتسطانتيّة من الشمال[2]. ولمّا بلغ السادسة اختلف إلى المدرسة الابتدائية الارثوذكسيّة، في الميناء، ينهل مبادىء العلم فيها، على طريقة ذلك الزمان، سحابة ست سنوات، يخرج بعدها، وقد أسلست القراءة والكتابة العربيّتان والحساب له القياد.

في كفتين: ويدخل، وهو في الثانية عشرة من عمره، معهد كفتين. وكفتين هذه، بلدة صغيرة من بلدات الكورة «بجوارها دير السيدة، وهو دير واسع اشتهر بمدرسته التي نبغ فيها أفاضل عديدون»[3]، وقد أصابت شهرة

(١) اللواء محمد مختار باشا التوفيقات الالهامية في مقارنة التاريخ الهجري بالسنين الافرنجيّة والقبطيّة، تحقيق د محمّد عمارة ج ٢، ص ١٣٣٩، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ط ١، بيروت ١٩٨٠

(٢) كلّ هذه الأمكنة زالت باستثناء كنيسة سيدة النجاة أمّا بيت فرح فقد قامت مكانه بناية من ثلاث طبقات لا تزال قائمة حتّى اليوم، وأمّا مكان البعثة فقد تحوّل فيما بعد الى المستشفى المعروف بمستشفى الأميركان، والذي لم يلبث أن بيع فارتفعت مكانه ثلاث بنايات ضخام تعرف باسم بنايات الربيع

(٣) وديع نقولا حنا. قاموس لسان للمدن والقرى ص ٤٣ ـ ط ١، مطبعة السلام، بيروت ١٩٢٧

واسعة زاحمت فيها أرقى المدارس الأجنبيّة مكانة، وأجلّها منزلة لما كانت عليه برامجها الواسعة من الدقّة في التطبيق[1]، ولما لأساتذتها من ذيوع في الصيت في العلم والتعليم[2]. وهي تشبه، إلى حدّ بعيد، المدرسة الوطنيّة في بيروت التي أنشأها المعلّم بطرس البستانيّ في نزعتها الوطنيّة والعلمانيّة معا. فأساتذتها متعدّدو المذاهب، ففيهم الارثوذكسيّ والبروتسطانتيّ والمارونيّ واللاتينيّ والمسلم، وكذلك تلامذتها، فهم من ملل شتّى وأنحاء مختلفة من بلاد الشام والأناضول وأرض النّيل، ينهلون العلم، جنبا إلى جنب، في جوّ مشبع

---

(١) تورّعت الدراسة في المدرسة على حمس سنوات «السنة الأولى حساب صعير فصل الخطاب فرنساوي أو انكليزي السنة الثانية حغرافيا. حساب كبير اس عقيل فرنساوي أو انكليزي السنة الثالثة: معاني وبيان حبر وفرائض فرنساوي أو انكليزي علم الموحودات الطبيعيّة السنة الرابعة· اقليدس في الهندسة المنطق مجلة الأحكام العدلية فرنساوي أو انكليزي. تركي. متابعة علم الموجودات الطبيعيّة ابن عابدين ليلا السنة الخامسة المجلّة والقوانين. فلسفة طبيعيّة التاريخ الطبيعيّ. فرنساوي أو انكليزي. تركي. ابن عابدين ليلا ثم انّ الطلبة زيادة على ذلك، تتمرّن على الخطب والإنشاء مرّة في كلّ أسبوع مدى السنين الخمس القانونيّة ويقيّد لهم فيها علامات كما في غيرها من الدروس وكلّ من أكمل جميع هذه الدروس المعيّنة، وحاز الامتحان فيها شفاها وكتابة يمنح شهادة المدرسة قانونيّا، وثمنها ليرة عثمانيّة تدفع سلفا قبل استلامها»
(راجع كرّاسا بعنوان مدرسة كفتين الوطنية الأرثوذكسيّة ١٨٨٧، وهي سنتها السادسة ص ٧ المطبعة الأدبيّة، بيروت ١٨٨٧)

(٢) كانت عمدة المدرسة مؤلّفة من السادة الآتية أسماؤهم. الرئيس السيّد صفرونيوس مطران الروم الأرثوذكس بطرابلس الشام الكلّي الاحترام اسكندر كاتسفليس - أسعد خلاط - جرجس النقّاش - جرجي يني - حنّا الصرّاف - عبد الله الصرّاف - قيصر نوفل - نسيم خلاط العمدة العاملة. اسكندر كاتسفليس - جرجس النقّاش - حبيب نوفل - عبد الله الصرّاف - نسيم خلاط الأعضاء الملحقين بالمؤسسين ابراهيم الترك - وهبة الله خلاط أساتذة المدرسة داود عيسى ب ع، رئيس المدرسة وأستاذ الطبيعيّات والانكليزيّة؛ الشيخ ابراهيم أفندي الفتّال، أستاذ العربية والشريعة الغرّاء؛ جبر أفندي ضومط ب ع أستاذ الرياضيّات والفلسفة الطبيعيّة والانكليزيّة؛ الياس أفندي مخلوف، مدير وأستاذ الفرنساويّة؛ مصطفى أفندي الشريف، أستاذ التركيّة؛ يوسف أفندي رزق الله، ناظر ومدرّس الفرنساويّة، علي أفندي غالب، مدرّس التركيّة؛ موسى أفندي خلاط، مدرّس المبتدئين، طبيب المدرسة، الدكتور ميخائيل أفندي ماريّا (المرجع السابق ص ١٠ - ١١)

بالألفة والمحبّة والبعد عن التعصّب. ويفسّر لنا هذا النمط من التربية النزعة العلمانيّة التي خيّمت على سلوكيّة فرح وطبيعة توجّهاته الفكريّة. ويمكث في هذه المدرسة أربع سنوات يغرف منها العلم مـا وسعته القدرة، ويعكف بصورة خاصة على التزوّد من الفرنسيّة لغة وأدبا، ويكون أحد ثلاثة نالوا الجائزة لمداومة التكلّم بالفرنسية مدى السنة كلها[1]، بالإضافة إلى جائزتين أخريين نالها مكافأة له على تفوّقه واجتهاده[2]، وهو بعد في سنته المدرسيّة الثانية. ويتحدّث عنه ثلاثة من مواكبيه. أستاذان ورفيق: أنطون شحيبر، أستاذ الفرنسيّة يصفه بأنّه «كان ذكيّا، وقد برهن عمليّا عن ذلك عندما أسندت إليه رئاسة تحرير جريدة المدرسة»[3]: «لباب الألباب»[4]، وجبر ضومط، أستاذ الرياضيّات والفلسفة الطبيعيّة والانكليزيّة، يقول عنه: «كان إذا دعي للخطابة المدرسيّة يمشي إلى المنبر بقدم ثابتة ورأس مرفوع، فيقف وقفة المدلّ بنفسه، المعتاد تلك الوقفة، والعارف ماذا يقول. وكان في لسانه حبسة، أو وقفة أوّل ما يبدأ الكلام، أمّا بعدما يجري الحديث، فينطلق لسانه وينوّر وجهه»[5]. وأمّا نسيم صيبعة فيصور لنا شخصيّة فرح المغرقة في القراءة حتّى الإدمان إذ «كان الكتاب لصيق كفّيه وملتقى عينيه»[6].

---

(١) هؤلاء التلامذة هم: عبد الله خوري من حامات، وجبرائيل مخلوطة من طرابلس، وفرح أنطون من الأسكلة (المرجع نفسه ص ١٤).

(٢) المرجع نفسه ص ١٦.

(٣) جرجي نقولا باز مجلّة «السيّدات والرّجال» ص ٧٦/ وعلى ذكر هذه المجلّة نشير الى أنّ روز أنطون، شقيقة فرح، هي التي أصدرتها في ١٩٠٣/٤/١١ باسم «السيّدات والبنات» في الاسكندريّة. توقّفت عن الصدور في عامها الثاني، ثمّ عادت الى الظهور في عامها الثالث بعنوان «مجلة السيّدات»، وعام ١٩٢١ نقلت الى القاهرة باسم «مجلّة السيّدات والرّجال» يعاونها في تحريرها زوجها الكاتب نقولا الحدّاد. (راجع يوسف أسعد داغر قاموس الصحافة اللبنانيّة. ص ١٦٤. منشورات الجامعة اللبنانيّة – بيروت ١٩٧٨.

(٤) جريدة خطيّة. صدرت في كفتين في ١٨٨٣/١٢/٩: يوسف أسعد داغر: المرجع نفسه ص ٢٣١.

(٥) جبر ضومط: مجلّة «السيّدات والرّجال» ملحق السنة الرابعة ص ٩٢/سنة ١٩٢٣.

(٦) نسيم صبيعه: المرجع نفسه ص ٨٥ – ٨٦.

وفي عام ١٨٩٠، يتخرّج فرح من مدرسة كفتين، وهو ابن ست عشرة سنة، وليس بين أيدينا ما يفسّر اختزال الدراسة بأربع سنين، بدلا من خمس، وهي المدّة القانونيّة للحصول على الشهادة، سوى نبوغه وتفوّقه. ويعكف في بيته على متابعة التحصيل عبر قراءات فرنسيّة غزيرة، فيطّلع على الفكر الغربي، ويتعرّف مباشرة على الآراء السياسيّة والاجتماعيّة والفلسفيّة والاقتصاديّة التي كانت لها أثر بالغ في حركة الإيقاظ والتغيير كآراء روسّو (١٧١٢ - ١٧٧٨) في «العقد الاجتماعيّ» و«إميل»، وكارل ماركس (١٨١٧ - ١٨٨٣) في «البيان الشيوعي» و«رأس المال»، وآرنست رينان في «تاريخ السيّد المسيح» و«ذكريات الطفولة والشباب»، وجول سيمون (١٨١٤ - ١٨٧٧) في حلّ المشاكل العمّالية، وفريدريك نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) في مفهوم الرجل المتفوّق (السوبرمان)، وليون تولستويّ (١٨٢٨ - ١٩١٠) خاصة في رائعته: «الحرب والسلام» التي يعرض فيها فلسفته في التاريخ والتي تقلّل من شأن الدور الذي يمثّله الفرد فيه، وفي «الاعترافات» التي ترسم المقاومة السلبيّة للشرّ، وتسجّل الخطوات التي مرّ بها إلى الإيمان... وهربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣) الذي دعا إلى التربية الذاتيّة، وإلى نظام العقوبات الطبيعيّة.. إلى كثيرين غيرهم من مفكّري الغرب والشرق كذلك. وستكون هذه الآراء جميعاً ذخيرته الثمينة التي ستحملها صفحات «الجامعة» فيما بعد. لكنّ فرحا» تشبّع، كذلك بآراء الثورة الفرنسيّة، وقد وصلته من خلال الأعمال القصصية للروائي الفرنسي الطائر الشهرة الكسندر دوماس الأب، والتي ستكون من بداءات نتاجه الأدبي في الترجمة. وكان فرح، إثر تخرّجه من كفتين، قد واجه مأزقاً حرجاً. ماذا سيعمل؟ كان أمل أبيه كبيراً في أن يمتهن ابنه مهنته: تجارة الأخشاب، وينوب عنه بعدما توسّعت أعماله وهو على أعتاب الشيخوخة. وخيّب الشاب أمل أبيه، لأنّه كان يعتبر نفسه غير أهل للقيام بمثل هذه المهنة، وأنّه مفطور على ما له علاقة بالفكر والكلمة. لذلك رأيناه يقبل دعوة لإدارة مدرسة أرثوذكسيّة في الميناء فيفلح على صغر سنّه وقلّة خبرته. ويتابع عمله الفكريّ من خلال اتّجاهين: الكتابة «للمقتطف» في

مصر، والانضواء تحت لواء جمعيّة أدبية هي «جمعيّة النادي الأدبيّ» «التي أنشأها جرجي يني في طرابلس وضمّت فرحا وصموئيل ينّي وأسعد باسيلي وسواهم، وأقفلت بسبب حوادث الأرمن سنة ١٨٩٤، وكان غرضها إلقاء الخطب على الجمهور»[١]، و«جمعيّة كفتين التعليميّة» التي «على الرغم من وجودها اسما خارج طرابلس، إلاّ أنّها بالفعل، كانت طرابلسيّة بأعضائها ومكان اجتماعها، ولم يكن من كفتين سوى شرف إنشائها في هذه القرية معهدا علميّا راقيا عرف باسمها. وقد تمثّلت مبادىء هذه الجمعيّة الحرّة في تساهلها الديني الذي كان يسودها»[٢] «وجمعية روضة الآداب» «التي تضمّ نخبة من أدباء الأسكلة»[٣] والتي كان لفرح فضل إنشائها. ويستمرّ في نضالاته التعليميّة والكتابيّة والمحفليّة طوال سبع سنوات (١٨٩٠ - ١٨٩٧)، ويدرك، آخر الأمر، أنّ طموحاته في محيط الفيحاء، بلدة وأسكلة، محدودة، وأنّه مكبّل بأغلال شديدة، من شأنها كمّ الأفواه وتكسير الأقلام، ولجم الأفكار، فإمّا أن يخنع ويكيل المدائح للسلطان والحاكمين في الآستانة، وكلّ مكان، فيريح ولا يرتاح، وإمّا أن يتمرّد على الخنوع وقتلة الفكر والحريّة، من خارج، فيرتاح ولا يريح أحدا منهم، واختار الحلّ الآخر.

في مصر: في العام ١٨٩٧، انتقل فرح إلى الاسكندريّة عبر مرفأ بيروت، بحثاً عن مكان فكريّ له في أرض النّيل التي استقبلت قبله وبعده وفوداً من حملة الأقلام اللبنانيين الهاربين من الكبت والتضييق إلى الحرّية والانطلاق، ومن شظف العيش ومرّه، إلى البحبوحة والرغد، كالأخوين تقلا، وجورجي زيدان ويعقوب صرّوف وفارس نمر وشاهين مكاريوس وأديب اسحق ونجيب

---

(١) حرجي ريدان· تاريخ آداب اللّغة العربيّة، الحزء ٤، ص ٧٦، تعليق د شوقي ضيف- دار الهلال- لا تاريخ لسة الطبع

(٢) مارون عيسى الخوري ملامح من الحركات الثقافيّة في طرابلس خلال القرن التاسع عشر. ص ٢٣

(٣) أنطونيوس مصور - مجلة الثمرة - السنة الأولى - عدد ١٠، ص ٢٣٠- الاسكندريّة ١٨٩٣.

وأمين الحدّاد وابراهيم اليازجي ورشيد رضا... وغيرهم عشرات ممّن كان لهم الفضل الأوفر على العمارة الصحفيّة المصريّة. وفي الإسكندريّة أنشأ يكتب في الجرائد والمجلاّت، ولا سيما في جريدة «صدى الأهرام»[1] لبشارة تقلا، فتسلّم رئاسة تحريرها، وكتب فيها بالاسم الصريح والاسم المستعار، وعلى صفحاتها دبّج مقالته الشهيرة «دائرة الحقّ» التي غمز فيها ولفت وضمّن، ووقّع بإمضاء «سلامة»، فراح الناس يتساءلون: من هو سلامة هذا؟

وكانت إقامته في الإسكندريّة، على مدى سنتين (١٨٩٧ - ١٨٩٩) مسرحاً لقلمه، وتوطيداً لسمعته الفكريّة، وأفقاً استطلع بأناة وتبصّر أبعاده، وعرف ناسه، ودرس أوضاعه، فلمّا اطمأنت منه النفس إلى ما انتهت إليه معرفته، آلت قناعاته إلى ضرورة العمل مستقلا في مجلّة فكريّة يعرض فيها أفكاره الإصلاحية في السياسة والاجتماع والاقتصاد والأدب... الخ، وهيّأ فرح ما كان يحتاجه لإصدار مجلّته في مدّة قصيرة، من مكتب وأثاث وحروف خاصة للطباعة، وما كاد منتصف آذار من عام ١٨٩٩ يطلّ حتى صدر العدد الأوّل من مجلّته «الجامعة العثمانيّة»[2] وقد بيّن في مقدّمة العدد الأوّل أهداف مجلّته وهي: «خدمة الوطن العثمانيّ والمصريّ والجامعة العثمانيّة بنوع

(١) صدرت الأهرام في الاسكندريّة عام ١٨٧٦ قبل أن تنتقل الى القاهرة لاحقا، بادارة الأخوين سليم وبشارة تقلا وفي عام ١٨٧٧ أصدرا «صدى الأهرام»، ثمّ جريدة «الأحوال» ١٨٨٢. لذلك كانا عاجزين عن الاهتمام التامّ بجرائد ثلاث، فكانا يستعينان بأقلام كثيرة، ويسندان رئاسة التحرير إلى أدباء عديدين. وكان فرح أحد هؤلاء الذين أسندت اليهم رئاسة تحرير «صدى الأهرام». راجع. تاريخ الصحافة العربيّة لطرّازي جـ ٤ ص ٢١٤، ٢١٥

(٢) بعد العدد الثاني عشر من العام نفسه غيّر فرح اسم مجلّته، فصارت «الجامعة»، وكان الغرض من التسمية الأولى «خدمة الوطن العثماني»، كما يقول في الصفحة الاولى من العدد الأول، إلّا أنّه لم يلبث أن عدل عن هذه التسمية، فأسقط لفظة «عثمانيّة» واكتفى بلفظة «الجامعة» ابتداء من العدد الثالث عشر، لأنّه لم يجد أذنا سامعة لدعوته ولا لقي تجاوبًا وتشجيعا. من هنا صدر العدد الثالث عشر بحجم جديد أقلّ طولا وعرضا، ولكن أوفر صفحات، وأغزر مادّة

مخصوص » وأنّ معظم « همّها سينصرف إلى المباحث التهذيبيّة، فيكون فيها، عدا المباحث الأدبيّة والسياسيّة والتاريخيّة، باب للتربية والتعليم مفتوح للكتّاب والأدباء يبحثون فيه معنا في إصلاح طرق التعليم والتربية في مدارس الشرق، وباب آخر للمرأة والعائلة مفتوح للكاتبات الأديبات يبحثن فيه معنا أيضا في تحسين حالة المرأة والعائلة في بلاد الشرق، ليكون النسل الناشىء خلقا جديدا فيه ما يجب من فضائل الغد، وليس فيه شيء من رذائل الأمس، فإنّ هذا، دون سواه، طريق كلّ إصلاح وصلاح في كلّ هيئة اجتماعيّة »[1] . ثمّ أعقب هذا الكلام ببيان تفصيلي عن الأبواب الثابتة للمجلّة يتضمن بالإضافة إلى ما سبقت الإشارة إليه من الأبواب، أبوابا أخرى للشعر والإنشاء، ثمّ الأخبار الدّاخلية فالخارجيّة، فباب الروايات المتسلسلة[2]، ولكنّ فرحاً اضطّر، ابتداء من العدد الثالث عشر، أن يعدّل في أبواب المجلّة فصارت كالتالي:

١ ـ باب مشاهير المتقدّمين والمتأخّرين.

٢ ـ باب المقالات.

٣ ـ باب التربية والتعليم.

٤ ـ باب تدبير الصحّة.

٥ ـ باب الأخبار العلميّة.

٦ ـ باب الأسئلة والأجوبة.

٧ ـ باب التقريظ والانتقاد.

٨ ـ باب الأسبوعين (باعتبار أنّ المجلّة كانت نصف شهريّة).

---

(١) الجامعة العثمانيّة. مجلة سياسية أدبيّة تهذيبيّة السنة الأولى، الجزء الأوّل، المقدّمة، ص ١ ـ الاسكندريّة ١٥ آذار ١٨٩٩.

(٢) الجامعة العثمانية العدد الأوّل ص ٣.

٩ - باب الروايات المتسلسلة[١].

وقد بقيت «الجامعة» محافظة على نظام موادّها الذي اختطته بعد العدد الثاني عشر من سنتها الأولى، حتى نهاية عمرها، أللّهمّ إلاّ بعض التعديلات التي تفرضها طبيعة الأحداث ومقتضى الأحوال. وصادفت رواجاً منقطع النظير في أوساط القرّاء في مصر وسوريّة ولبنان وفلسطين والعراق والهند والأمريكيتين وبعض دول أوروبة والروسّيا، وزاحمت «المقتطف» و«الهلال» في الانتشار بسبب طبيعة موضوعاتها وجدّتها ولغة التعبير عنها ببساطة ويسر، «فالجامعة» لم تكن مجلّة عاديّة تقرأ وتلقى، من بعد، في سلّة المهملات، بل تحفظ عدداً إثر عدد، لأنّها كانت مطبوعة هادفة ذات برنامج إصلاحيّ، ظاهراً، ولكنه، ضمناً، ذو منزع انقلابي يخاطب كوابت المثقّفين والقرّاء وتطلعاتهم الهادفة إلى التغيير.

وصدر من الجامعة، في الإسكندريّة، خمسة مجلّدات، منها اثنان في سنتها الأولى، (١٨٩٩ - ١٩٠٤). وكانت سنتها الخامسة أخصب سنيها على الإطلاق، إنتاجاً، إنْ على صعيدها مستقلّة، وإن على صعيد كتبها التي تقدّمها هديّة للمشتركين[٢]. وكان فرح قد أعلن أنّه زاد ألف نسخة من الجامعة على النسخ التي كانت تطبع منها في السنة الماضية[٣]، ممّا يدلّ على الرضا عن خطّتها وأهدافها، فرأى أنّه بات من الضروري توسيع أعماله. فابتاع مطبعة، ونقل الإدارة من محلّها القديم إلى مبنى يسع الإدارة الجديدة وما ابتاعه من الآلات والمعدّات[٤] حتى تكون مستقلّة، من ناحية، ومستعدّة

---

(١) اجامعة، العدد ١٣ ص ٢٦٤ وما بعدها.

(٢) قدّمت الجامعة للمشتركين كتابا سنويا بدلا من العددين (١١ - ١٢) بمثابة هديّة أو تعويض على مدى أربع سنين. وهذه الكتب هي: ١) تاريخ المسيح لريناں ٢) أوروشليم الجديدة ٣) سياحة في أرز لبنان ٤) الدّين والعلم والمال والكتب الثلاثة الأخيرة هي روايات لفرح أنطون نفسه (راجع الجامعة - السنة ٤ الجزء ٤ و٥، ص ٣٥١، الاسكندريّة ١٩٠٤).

(٣) راجع افتتاحيّة السنة الرابعة - العدد الأول، ص ١، سنة ١٩٠٣.

(٤) الجامعة. السنة الرابعة، ج ٩ و١٠ ص ٣٥١-٣٩٢، ١٩٠٤.

للعمل الطباعي التجاري من ناحية ثانية. كما أعلن، في الآن نفسه، عن افتتاحه مكتبة مستقلّة تبيع الكتب المطبوعة في مصر وبيروت وفي كلّ مكان باللّغة العربيّة، لذلك، كان يحثّ الناس باستمرار على الاشتراك في المجلّة حتّى تستطيع أن تقوم برسالتها وتنهض بالأعباء الموكولة اليها. وستزداد دهشتنا اتساعا حين نعلم أنّ فرحاً كان، قبل عام، قد أنشأ مجلّة باسم السيّدات والبنات (١٩٠٣) وأوكل أمر إدارتها إلى أخته روز التي كانت قبل ذلك مديرة مدرسة للبنات في الإبراهيميّة، وكان يحبّر المقالة تلو المقالة على صفحاتها بتوقيع مستعار. وقد تغيّر اسم هذه المجلّة فيما بعد فصار «السيّدات»، وفي عامها الرابع صار اسمها مجلّة «السيّدات والرّجال». وكأنّ الرّجل كان يحاول من وراء ذلك استكمال مشروعه الفكريّ، فبينما هو يلحّ في «الجامعة» على الشأن السياسيّ والاجتماعيّ عامّة، تختصّ مجلة «السيّدات» بالجانب النسائي وأهميّة تعليم المرأة وتحريرها وتوجيهها بما ينسجم مع دورها البيتيّ والاجتماعيّ والإنسانيّ سواء بسواء.

الى أميركة: وفيما كان العمل الفكريّ في أشدّ استعاره، وعلى أوسع مداه، وفرح يطوي بياض نهاره بسواد ليله، غارقا بين المحابر والأقلام، غائصا في المراجع العربيّة والأجنبيّة والموسوعات الغربيّة، يحبّر المقالات ويدبّج الأبحاث لتكون مادّة طيّبة لجامعته، ويترجم الكتب والدراسات لخدمة أهدافه ومشروعاته... وقعت الواقعة التي وضعت حدّاً لآماله في مصر، وألقته وحيدا في دائرة المرارة والإحباط فيما بعد. ترى، ما الذي حدث؟ كان فرح قد كتب بحثا عن ابن رشد وفلسفته استغرق ثلاثا وعشرين صفحة من صفحات «الجامعة» في باب: «مشاهير المتقدّمين والمتأخّرين». وقد تناول في هذا البحث حياة ابن رشد وتكفيره والتشنيع عليه ونفيه وعودته إلى مقامه واعتباره. ثمّ عرض لمؤلّفاته المطبوعة في العربيّة، وترجمات مخطوطاته قديما إلى اللاتينيّة والعبريّة واحتفال الكنيسة بأفكاره أولا ثمّ محاربتها. وعكف، بعد ذلك، إلى الكلام على فلسفة المتكلّمين وآرائهم في الوجود، ورأي ابن رشد

في المادّة وخلق العالم، وكيفيّة اتّصال الكون بالخالق، كما تناول رأي ابن رشد في مسألة خلود النفس، وحريّة الانسان... ثمّ ء ٠ إلى تلخيص مقالة « فصل المقال فيما بين الشريعة من الحكمة والاتّصال»، وأ: ى كلامه في هذه الدّراسة بموضوع الاضّطهاد في المسيحيّة والإسلام[1] .

وما كادت هذه المقالة تصل إلى أيدي القرّاء والأدباء ومحرّري الصحف والمجلاّت حتّى أحدثت وقعا عند من لا يرون في ابن رشد ما رآه فرح فيه. فتصدّت مجلّة « المنار » لرشيد رضا، صاحب الجامعة في الوطن، وصديقه في طرابلس، ورفيقه في السفر على باخرة واحدة إلى الاسكندريّة، ورصيفه في أرض النّيل. ولكنّ رشيدا تمنّى على الأستاذ الإمام محمّد عبده أن يتصدّى لفرح في الردّ، فكتب سماحته بقوله: إنّه استاء من فصل ورد في المقالة عن الاضّطهاد في النصرانيّة والإسلام، ثمّ قال: لاقاني بعض قراء تلك الترجمة فرأيت الأثر في نفسه أشدّ، ولسانه في العتب أحدّ. وذكر أشياء في غير هذا الفصل من الترجمة، ولفتني إلى إعادة النظر فيها. ورجعت إلى الترجمة فوجدت فيها موضعين آخرين يتطلّبان منّي الكلام عليهما، وأن أحادث الجامعة فيهما. ولو كانت منزلة الجامعة في نفسي منزلة غيرها من المجلاّت التي لا يعني كاتبوها إلاّ بنقل ما يقع تحت أنظارهم، أو تحبير ما يعبّر عن أهوائهم وأفكارهم، من دون عناية بتقرير الحقيقة، ولا رعاية لمعتقدات القرّاء، لوجدت من شواغل عملي ما يصرفني عن ذكر ما عرض فيها. ولكنها من المجلاّت التي لو أهملت مباحثها من إنعام النظر، وجعلتها في جانب عمّا تستحقه من النقد لبخستها حقّها، ونبوت بها عن موضعها. «لهذا رأيت أن أذكر لها ما رأيت في ذينك الموضعين، وأبيّن حقيقة الأمر في الثالث. أمّا الموضعان فهما»: « فلسفة المتكلّمين وآراؤهم في الخلود » و« فلسفة ابن رشد وآراؤه في خلق العالم واتّصال الكون بالخالق، وطريق اتّصال الإنسان به

---

(١) الجامعة السنة ٣، ج ٨، الصفحات من ٥١٧ الى ٥٤٠، سنة ١٩٠٢.

والخلود »...[1] وطال كلام الشيخ في إبانة هذه القضايا وتفصيلها على صفحات « المنار »، وكان لفرح ردّ على الشيخ على صفحات « الجامعة ». وهكذا عقدت مناظرة فكريّة من الطراز الأوّل بين علمين من أعلام الشرق يومذاك، استغرقت ستة ردود وستّ اجابات. وعلى الأثر أعلن فرح أنّه سيتوقّف عن إصدار مجلّته قليلا لأنّه مكبّ على تأليف مؤلّف عن ابن رشد وفلسفته، وسيضع في ذيله ردود الأستاذ وإجاباته على تلك الردود. وبالفعل صدر الكتاب في الإسكندريّة عام ١٩٠٣، وقدّم هديّة للمشتركين الذين فاتتهم أعداد من « الجامعة » تعويضا، واعتبر فرح أنّ المناظرة بينه وبين الشيخ محمّد قد انتهت عند هذا الحدّ، وأنّ كلاّ منهما قد استكمل رأيه فيما يعتقده صوابا بابن رشد وفلسفته. والواقع أنّه لم يقع للأستاذ مناظرة رنّانة أخرى في مصر سوى مناظرته مع المسيو هانوتو وزير الخارجيّة الفرنسويّة السابق في مسألة شرقيّة تافهة في ذاتها... وقد اهتمّ العالم الإسلامي والشرقيّ في مصر وخارج مصر بهذه المناظرة والمناظرة الأخرى اهتماماً لم يُرَ لمناظرة غيرهما في الشرق مثيل. فبعث حاكم الجزائر يطلب الاشتراك في الجامعة وكتاب ابن رشد، وكذلك سلطان زنجبار وبعض المستشرقين في الآستانة وفرنسا... »[2].

ولكن انتهاء هذه المناظرة العلميّة بهذا الشكل الأكاديمي الرّصين لم تعجب الشيخ رشيد رضا الذي اعتبر مسؤولا عن إثارتها بدعوى « الدّفاع عن أئمة المسلمين وإظهار الفرق بين الحقّ والباطلّ[3] فهو ممتعض من فرح الذي كان وجّه اليه كلاما يقلّل من مكانته العلميّة فقال: « وكلمتنا هي الشكر له لأنّه تنازل عن الدّفاع إلى فضيلة الأستاذ المحترم، كما قال في صدر مجلّته، وبذلك أحسن إلى اللّغة العربيّة وقرّائها لأنّه مكّنهم من قراءة مقالة فلسفيّة لا يكتبها غير قلم الأستاذ في هذا الزمان، وأحسن إلى نفسه بأن كفاها مشقّة الخوض في

---

(١) الجامعة. السنة ٣، ج ٨ ص ٦٢٧ سنة ١٩٠٢.
(٢) الجامعة. السنة ٥، ج ١، ص ٥١ - ٥٢ نيويورك ١٩٠٦.
(٣) الجامعة. السنة ٣، ج ٩ ص ٦٣٩، الاسكندريّة ١٩٠٢.

موضوع فلسفيّ صعب لم يتعوّد الخوض فيه، وهو فوق طاقته...»[1] .

من هنا، رأينا الشيخ رشيد يشنّع على «الجامعة»، ويزعم في إدارات الجرائد والمجلاّت التي يزورها بأنّ منزلتها قد هبطت في عين الأستاذ. ثمّ راح يكتب في «مناره»، غامزا من قناة فرح الذي يرسل الوشايات عن الشيخ محمّد عبده لدى زيارته للجزائر وتونس، وفيها تحريض حاكم الجزائر الفرنسوي على فضيلة الأستاذ...[2] .

ويروي لنا فرح كيفيّة إنهاء المناظرة ووضع حدّ لكلّ الألسن التي تلوك شخصه فيقول: «إنّنا لمّا وجدنا أنّه كاد يتّسع الخرق على الراقع وحدنا من أصالة الرأي إمّا إقفال الباب قطعيّا، وإمّا توسيع الخرق توسيعا تامّا. فطبعنا كتاباً مفتوحاً إلى فضيلة المفتي بثلاثة آلاف نسخة في ست عشرة صفحة بحجم الجامعة وتركنا نسخة من هذا الكتاب تصل إلى فضيلة الأستاذ قبل توزيعه، واشترطنا للعدول عن توزيعه أن يعدل بعض أخصائه عن الشتائم التي كان يوجهها إلى «الجامعة». فبعث فضيلته بالحال كبيرا يعتمد عليه في الإسكندريّة لإيقاف توزيع الكتاب. فشرّف سعادته إدارة «الجامعة» بزيارة منه لإيقاف توزيعه على أن يقفل هذا الباب. فرضينا شاكرين لفضيلة المفتي عقله وأصالة رأيه. ولو نشر هذا الكتاب المفتوح الذي لم يبق لديّ الآ نسخة واحدة منه، لأنّني أحرقته، فربّما كانت عاقبته سيّئة جداً»[3] . وهكذا أسدل الستار على قضية

---

(١) الجامعة. السنة ٣، ج ٩ ص ٦٣٩، الاسكندرية ١٩٠٢.

(٢) الجامعة. السنة ٥، ج ٣ ص ١٣٣، نيويورك ١٩٠٦.

(٣) الجامعة. السنة ٥، ج ١ ص ٥٣، نيويورك ١٩٠٦.

بالنسبة الى مضمون هذا الكتاب الذي بقي خافيا عن أنظار القرّاء، وظنّ بعض أصحاب الأعراض به سوءا، يوضح فرح أنطون بعد رحيله الى أميركة الأمر فيقول: «وقد توهّم بعضهم أنّ هذا المنشور يحتوي على كلام مهين في حقّ الأستاذ، ولذلك سكت الأستاذ خوفا من الاهانة ما شاء الله!.. ما زال لدينا نسخة من هذا المنشور لمن يريد الاطلاع عليه ليتحقّق أنّه لا يحتوي على كلمة تسوء الشيخ محمّد عبده، وخلاصته الرغبة في انهاء المناظرة واتئاء من يلوذون به عن التحامل على «الجامعة» والمطاعن والمسبّات التي كانوا =

كادت تشعل حرائق شتّى، ولا يدري أحدٌ إلى أيّ مدى ستصل رقعتها. ولكنّ نتيجة هذه الحادثة كانت بالغة السوء على «الجامعة» التي أخذت مئات من أعدادها تردّ إلى إدارتها بلفظة «مرتجعة مع الشكر»، الأمر الذي قلّل من نسبة مشتركيها، وبالتالي قزّم دخلها المادّي، فما عادت تقوى على سدّ نفقاتها الكثيرة في لحظة أخذت في التطوّر والاتّساع. ووجد الرجل نفسه في شبه إفلاس، فما العمل؟ كانت أصداء تلك الانتكاسة قد وصلت إلى كلّ مكان، وساء المحبّين أن تهوي «الجامعة» المناضلة صريعة إفلاس دبّر له بإتقان عن طريق تحريض المشتركين سرّاً على «إرجاعها» إلى إدارتها. وفجأة يبرق الأمل، ولكنْ من نيويورك هذه المرّة. فقد وردت إلى فرح رسالة من ابن عمّه الياس أنطون، التّاجر في نيويورك، يرجو منه أن يترك مصر ميمّماً أميركا لإنشاء مركز صحفي واسع النطاق، لبثّ المبادىء الحرّة بين السوريين. وسافر فرح ملبّيا الطلب، في عام ١٩٠٥ (١).

في نيويورك (١٩٠٥ - ١٩٠٩):

وما كاد يطأ أرض نيويورك حتّى استقبل استقبالا لائقا بمكانته من قبل سراة السوريين وأدبائهم. ثمّ انهمك في التحضير لإنشاء مؤسسة صحفيّة كبرى. وقد لقي تشجيعا كبيرا وعضدا ماديّا سخيّا عبر اثنين من كرام المهاجرين هما: نعمة تادرس صاحب مخازن السجّاد الكبرى، وسليم شحفة التّاجر المعروف. وعلى الأثر أصدر «الجامعة» في نيويورك «مجلة اجتماعيّة علميّة تهذيبيّة تاريخيّة» في أوّل تمّوز ١٩٠٦، واستحضر لها مطبعة عربيّة خاصّة لإصدارها، ولطبع الكتب الأدبيّة والمطبوعات التجاريّة. فتقاطر المشتركون

= يوجهونها اليها. فان لم يفعل الأستاذ ذلك اعتقدت الجامعة أنّ الأستاذ راض عن تلك المطاعن والمسبّات، وأنّها تنشر بموافقته فيصبح الأمر بينه وبينها، لا بيننا وبينهم. والمنشور مكتوب للأستاذ باحترام، لأنّنا فصلا عن احترامنا الشخصي له، نحترم فيه منصب الافتاء العالي» (الجامعة: السنة ٥ الجزءان ١١، ١٢ ص ٤٢٣، نيويورك ١٩٠٧)

(١) مجلة السيّدات والرّجال، ملحق ص ١١٨، سنة ١٩٢٣.

عليها من كلّ صوب، فأينعت بعد إثمار في مدّة قصيرة جداً. ولكنّ فرحا لم يلبث بعد تسعة أعداد من صدور «الجامعة» الشهريّة، أن أعلن عن قرب ظهور «الجامعة» اليوميّة، بشراكة رشيد سمعان (أحد التّجار السوريين في نيويورك)، وأنّه سيسند رئاسة تحريرها إلى الصيدلي القانوني والأديب الشاعر نقولا أفندي الحدّاد الذي غادر مصر إلى المهجر ملتحقا به، وبمساعدة شقيقته روز التي ستلحق بأخيها فرح أيضا في أقرب وقت[1]. وصدرت «الجامعة» اليوميّة وتلقّفتها الأيدي بشغف على غير ترقّب في مدّة قصيرة جدّا، وشرعت الجامعتان تؤدّيان رسالة فكريّة وأخرى توجيهيّة في أوساط المهاجرين السوريين الذين كانوا يعيشون غرباء، في عزلة عن الوطن، وبُعد عن الأهل والأصحاب، فتنقل «الجامعة» اليوميّة أخبار بلادهم السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والأدبيّة، وتعمل «الجامعة» الشهريّة على ترسيخ الوعي في عقولهم وتأكيد أفكار الحرّيّة والإخاء والمساواة عندهم، عن طريق البحوث والترجمات والقصص.

لكنّ «الجامعة» اليوميّة لم تلبث أن فقدت القدرة على الاستمرار بسبب انسحاب الشريك الآخر منها (رشيد سمعان)، فاضطر فرح مكرها أن يسلّم بموتها، ولكنّ إرادته على الاستمرار كانت أقوى من الاستسلام لما لا قبل له على الرضا به، فأعلن عن استبدال «الجامعة» اليوميّة «بجامعة» أسبوعيّة، وسيتحمل نفقات طبعها الثريّ «النبيل» نعمة تادرس. وهكذا استمر الرجل في مواجهة التغلّب على الصعاب، يعمل ليل نهار على تحقيق حلمه في تحريك

---

(١) كان فرح قد أذاع على صفحات جامعته، أنّ الجامعة اليوميّة هي جريدة ستصدر كلّ يوم بين الظهر والساعة الواحدة بعده، وعدد صفحاتها ثماني صفحات كبرى طافحة بالمقالات والأبواب والأخبار السياسيّة والأدبيّة والتجاريّة والصحيّة، وسيكون لها مراسلون خصوصيّون في مصر وسورية ولبنان وتونس والجزائر ومرّاكش والهند والقوقاز والروسيّا والآستانة بنوع خاص، وهي ليست مختصّة بالمهاجرين في أميركا الشماليّة فحسب وانّما بالمهاجرين العرب في أميركا الجنوبيّة كذلك. (راجع الجامعة، السنة ٥، الجزء ٩، ص ٣٥٩-٣٦٠، نيويورك ١٩٠٦).

الوعي، وخلق رابطة قويّة بين الوطن والمهجر، بهمّة لا تعرف كللا أو فتورا أو يأسا. وكان من أبرز ما قام به فرح في المهجر تشجيع المغتربين على الزراعة، مظهرا أهميتها وفوائدها، وكتب باسمهم عرائض إلى المسؤولين الأميركيين كي تمنح من يرغب منهم مزرعة، بالشروط التي تنطبق على الأميركيين أنفسهم. وقد لاقت دعوته أذنا صاغية من قبل الحكومة، فمنحت الأراضي كثيرا منهم. وقد عقد فصولا عن هذه المزارع التي زارها، واطمأنّ إلى حسن العمل فيها، كما سعى إلى الحكومة الكنديّة أن تساعد المهاجرين السوريين فيها بمنحهم الأراضي والمزارع لاستغلالها وتنشيط الحركة الزراعيّة في البلاد، على غرار ما فعلت الحكومة الأميركيّة.

بقي أن نقول: إنّ معلوماتنا عن «الجامعة» الأسبوعيّة، حياة واستمرارا، ظلّت غامضة، فنحن لا نعرف شيئا عن المدّة التي قطعتها في الصدور مثلا، ففي حدود ما نعرف، وما كتب عن أدب المهاجر يومذاك، لم يتعرّض مصدر واحد للكلام على ذلك. لكنّ الراجح، عندنا، أنّ «الجامعة» اليوميّة، لم تعش طويلا لكثرة أكلافها، ولميل فرح إلى الحدّ من توريط ممولها ماديّا توريطا لا تسمح به خلقيّته وشممه. وأكثر من ذلك، فإنّ «الجامعة» الأمّ، دفعت ثمن حياتها وبقائها بسبب هذا الموقف، فقضت نحبها في نيويورك بالعدد العاشر من سنتها السادسة الصادر في تشرين الثاني سنة ١٩٠٨.

العودة إلى مصر (١٩٠٩ ـ ١٩٢٢):

وفيما كان فرح في أميركة يعمل ويناضل، على غير أمل، من أجل أن تبقى «جامعة»، ويشهد مصرعها بعين دامعة وقلب كسير، ماذا كان يجري هنا في الشرق؟

«في ٢١، ٢٢، ٢٣ تمّوز، أرسل الدستوريّون التلغرافات إلى الصدر الأعظم من سالونيك ومناستر وأسكوب وسيريس، وهدّدوا فيها الآستانة بالزحف عليها إذا لم يعلن الدستور. فلمّا وصلت هذه التلغرافات إلى السلطان

عبد الحميد أصدر الإرادة الشاهنية بمنح الدستور والقانون الأساسيّ»[1] .
كان هذا يجري في العام ١٩٠٨... لكنّ عبد الحميد تراجع عن إرادته، فحصلت قلاقل شتّى بين أتباعه ومؤيّدي الدستور، وتمرّدت الكتائب العسكريّة المرابطة في الأطراف والمدن الكبرى... فاجتمعت الجمعيّة العموميّة وقرّرت خلع عبد الحميد بموجب فتوى من شيخ الاسلام السيّد محمّد ضياء الدين[2] ، وبايعت أخاه محمّد رشاد الذي أعلن إطلاق الدستور الذي كان سَنَّهُ مدحت باشا الصدر الأعظم السابق قتيل السلطان الدموي. استبشر فرح بهذه الأخبار السارّة وبإعلان الحرّيّة التي حرمتها أرضه وعمل من أجلها في مصر مواطنا، وفي أميركا مهاجرا، ورأى أنّ أمله الذي اختنق في المهجر الأميركي سيتورّد في البلاد التي أحبّها وتركها على غير رضا منه، فقرّر الرجوع إلى مصر عجلا. ولم يطل به الوقت حتّى آب إلى الإسكندريّة، مرتع صباه، ومنها إلى القاهرة ليصدر الجامعة من جديد فيها.

وفي غرّة كانون الأوّل (ديسمبر) من سنة ١٩٠٩، صدر الجزء الأوّل من الجامعة في سنتها السابعة في القاهرة، وبعد شهر ظهر العدد الثاني منتهيا بقصة (« مَلْفَا » التي لم يكتمل تعريبها لمكسيم غوركي. وبهذين العددين اليتيمين لم تعد تقوم « للجامعة » قائمة. لكنّ قلم فرح لم يتوقف عن التسويد، فحرّر في « البلاغ المصريّ» لصاحبها اسماعيل شيمي، « فاللواء » جريدة الحزب الوطني الذي تزعّمه مصطفى كامل، فـ « مصر الفتاة »[3] ، فـ « المحروسة[4] »

---

(١) محمد فريد المحامي: « تاريخ الدولة العليّة العثمانية » ص ٤١٠ دار الجيل، بيروت ١٩٧٧.

(٢) محمد فريد المحامي. المرجع نفسه ص ٤١٣.

(٣) يذكر طرازي في قاموس الصحافة العربيّة شيئا عنها، فهي أسبوعيّة سياسيّة وكان أديب اسحق من محرّريها (طرازي ج ١ ص ٥٦ – ٥٧).

(٤) جريدة أسبوعيّة: ١٨٨٠ – ١٨٨٦ يوميّة بالاسكندرية. ١٨٨٧ – ١٩٢٩، أسبوعيّة في القاهرة. ١٩٣٠-١٩٣٣ يومية في القاهرة أصدرها سليم النقّاش وآخرون ثم انتقلت الى عزير الزند، ومنه الى الياس زيادة والد ميّ زيادة، فأولى رئاسة تحريرها الى ابراهيم الحوراني. (راجع يوسف أسعد داغر قاموس الصحافة اللبنانية صفحة ٢٥٥، رقم ١٥٦٧).

و« الوطن » و« الأهالي »[1] ، والأهرام وغيرها من الجرائد المصريّة، ثمّ جنح إلى المسرح الذي تألّق نشاطه يومذاك بممّثلين كبار أمثال الشيخ سلامة حجازي واسكندر فرح والستّ ماري والستّ ميليا[2] ، وقدّم أعمالا مسرحيّة تراوحت طبيعتها بين الترجمة والتأليف والاقتباس، نفّذ معظمها بالتمثيل جوق الشيخ سلامة حجازي. إلاّ أنّ السرعة التي كان يكتب فيها أفقدت أعماله المسحة الجماليّة. وأسلوب فرح، بالأصل، كان بسيطا، يتأبّى عن غير قصد، عن الزخرف اللغطي والصنعة البيانيّة، ولم يكن يعنيه الاّ إبراز الفكرة بأيسر حال، فهو ـ من هذه الناحية ـ من أنصار تفضيل المعنى على المبنى، على خلاف ما كانت عليه الكتابة في مصر بالذات، من احتفال ممتهنيها بالقوالب والأشكال على حساب المضمون. وممّا زاد فرحا ميلا إلى البساطة هو كثرة ما يكتب. فمنذ أن أصدر الجامعة، وقلمه، منفردا تقريبا، يملأ صفحاتها بحثا وتأليفا وترجمة وتعليقا وأخبارا، فما كان بوسعه، في مثل هذه الحال الضاغطة أن يتأنّق على غرار رفقائه الذين كان همّهم إسكار القرّاء بالسجع والموسيقى والتأخير والتقديم والصور الأدبيّة الأخرى فتخرج أعمالهم من بين أيديهم مفرغة من المعاني، عارية من الفكر. إلاّ أنّ ثمّة اعتبارات أخرى، تضاف إلى ما تقدّم، منها إيمان فرح بالمدرسة الواقعيّة Réalisme وتشبّعه بالفكر الفلسفي، واعتقاده الراسخ بأنّ الكلمة المسؤولة هي التي توجّه ولا تسكر، من هنا يمكن اعتباره أديبا ملتزما بكل ما تعني الكلمة من معنى. وليس يضنينا نظر أو عقل إذا تصفحنا مجلته، أو قرأنا أعماله في الفلسفة والرواية والمسرح، ليتأكّد لنا ما ذهبنا إليه من إيمان شديد بالالتزام، من ذلك مثلا، مقالته الشهيرة عن « الكاتب الشرقي وحاجاته الجديدة[3] ، ومقالات كثيرة تدور في هذا المدار.

---

(١) لم يذكر طرازي كذلك شيئا عن « الوطن » أمّا « الأهالي » فهي جريدة يوميّة أنشأها في الاسكندريّة عبد القادر حمزة في ١٩ تشرين الأوّل ١٩١٠ (راجع طرازي- ج ٢، ص ٢٤٤)

(٢) الجامعة: السنة ٥، ج ٢، ص ٧٨ و٧٩ نيويورك ١٩٠٦.

(٣) الجامعة السنة ٤، ج ٤، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١ ـ ٢٣٢ ٢٣٧ الاسكندريّة ١٩٠٣

وقد يكون فعلا في صياغة فرح بعض ضعف، لا سيما في كتاباته المسرحيّة، فلامه كثير من الكتّاب لرخص أصاب حوار تمثيليّاته منها ما قالته «الهلال»: «ومما يؤخذ على فرح في أواخر سِني حياته، هجره الأدب الرّاقي بعض الهجر، لقلّة فائدته الماديّة، واشتغاله في تأليف روايات تمثيليّة للعامّة قوامها الأغاني، فأثّر هذا العمل في تطوّر التياترات عندنا، لانصراف الناس عن مشاهدة الجدّي من الدرامات وتفضيلهم العاميّ الفنّانيّ»[1]. وتتحدّث عنه «المجلّة المصريّة» La revue égyptienne فتقول: «هو كاتب ذو شهرة في النهضة الفكريّة العربيّة، ولكن بدا منه هبوط غريب في سني حياته الأخيرة»[2]. ولكنّ أقسى النقد الذي توجّه إلى فرح هو ما قذفه به عبّاس محمود العقّاد»،... «وقد حضرت إحدى روايات فرح أخيرا، فلم أطق الصبر على أكثر من فصل واحد. فلم أر في موضوعها، ولا في فنّها، ولا في غنائها، ولا في ممثّليها، ولا في الجمهور الذي يسمعها، ما يليق بملكة فرح أنطون ومكانته الأدبيّة...»[3].

وقد يكون سبب الانحدار الذي زلّت به مكانته، أو فنيّة أعماله، هو، بالإضافة إلى السرعة في الكتابة، ما كان يعانيه فرح من حاجة ماسّة إلى المال إزاء إخفاقات فكريّة وأدبيّة وصحفيّة شتّى. فبعد عودته إلى مصر لم يصدر من «جامعته» أكثر من عددين اثنين فقط، لا لنقص في الزاد الفكريّ، وضآلة في المادّة الصحفيّة، وإنّما لعوز مادّي شديد تقصّر إمكاناته وطبعه عن تغطيته بالزلفى والمداهنة والنفاق. فهو، أوّلا وأخيرا، صاحب مبدإ يمنعه من إسدال ثوب الحقّ على الباطل وثوب الباطل على الحقّ من أجل حفنة من الدنانير تقيه بؤس الاحتياج وتوفّر له إمكانيّة البقاء والاستمرار. ولكنّ هذا العوز المادّي نفسه لم يدفع فرحا إلى التخلّي عن مبدأه في الأدب، وإلى من

(١) ملحق السيّدات والرّجال، ص ١٤ سنة ١٩٢٣.
(٢) نقلا عن ملحق السيّدات والرّجال ص ١١٨.
(٣) ملحق السيّدات والرّجال ص ١٤.

يكتب الأديب. من أجل هذا نرى أنّه ضحّى بالجانب الفنّي من أجل الغاية السياسيّة والاجتماعيّة، لذلك يعلّق محمّد لطفي جمعة على هذه «الزلّة» في الكتابة مدافعا عن فرح فيقول: «إنّ ما وضعه من المسرحيّات كان سبيلا من سبل الجهاد السياسيّ، لا سيما بعدما حرّمت السلطة تمثيل إحداها»[1] فأرسلت مقصّ الرقيب يعبث في مسرحيّته «صلاح الدين الأيّوبي». فبأي مقياس نقديّ نستطيع أن نقوّم عملا مسرحيّا تقطّعت أوصاله، وتفرّغت حواراته، وتمزّقت لحمته وأجزاؤه؟ على أيّة حال لن نُعْفِي كتابات فرح من نقد بناء، ففرح وغيره من الكتّاب يخضعون، سواء بسواء، لدراسات قائمة على قراءات منهجيّة جادّة. فمن تسقّط منهم الخواء وتنكّب السلبيّة والهزل الفراغ، غاب عن وجهه الألق وانطوت كتاباته في تاريخ النسيان والإهمال. وسيمرّ وقت طويل لتجمع أعمال فرح كاملة وتدرس، ولتصدر فيها أحكام وتقويمات إن اختلفت فيها الآراء، فستتفق على تجلّته واحترامه. وعندئذ لن تستقيم مقولة صاحب «العبقريات» (عبّاس محمود العقّاد) في الحكم على مفكر انتهى إلى خطّ سياسيّ واجتماعيّ يختلف عن خطّه الايديولوجي بكليّته.

قلب يتوقّف وارتحال: ما كان لهذا الجسد أن يبقى في النضارة، وهو يلتهب حماسة وضنى، ويذوب ضعفا وهزالا. وما كان لهذا القلب المشحون بالحبّ والغيرة والصدق أن يستمرّ مرتقصا بالعافية والسلامة، والمصائب تحزه قاسية ثمّ تنفذ إلى شغافه تجريحا وتمزيقا. فقد مرّت بفرح عبر سني جهاده في الاسكندريّة ونيويورك والقاهرة صنوف من المحن والرزايا، معنويّا ومادّيا، ما لا قبل لغيره على احتمالها والوقوف في وجهها. فابتداء من هجرته إلى مصر، وعمله في الصحافة فإنشائه «الجامعة» فموت أخيه ميخائيل، فتكفّله بأهله في الميناء ورعايته لأخته روز... ومرورا بالضائقات المادية التي قصمت ظهره والمضايقات المعنويّة التي أثارها في وجهه حسّاده وعلى رأسهم الشيخ رشيد رضا، ثمّ نكوصه في مصر وارتحاله إلى نيويورك ونضاله في مجتمع

---

(١) ملحق السيّدات والرّجال ص ٢٣.

غريب اجتمع فيه عرب وسوريّون بدافع الحاجة والفاقة وخيّمت على معظمهم عقليّة منكرة وجهالات موروثة، وإخفاقه القاسي هناك ورجوعه إلى أرض النيل يحدوه نشر الدستور وأمل شيوع الحرّية... وانتهاء بفشل آخر لإحياء الجامعة، ثمّ عكوفه على تأليف المسرحيّات وبيعها لأجواق التمثيل فإخفاقه من جديد... إنّ هذا جميعا ما كان ليوفّر لفرح صحة في بدن، ومتانة في الأعصاب وراحة في الخواطر، وسلامة في القلب، أضف إليه إشاحته النظر عن الاهتمام بصحته وراحته، فهو لا يرحم نفسه في العمل ولو كانت حرارته مرتفعة. وآخر مثال على ذلك إلزامه النفس على تفنيد البلاغ الذي أعلن فيه استقلال مصر، بندا بندا، وقد جاء هذا التفنيد «كتابا مفصّلا»، غنيّا بالحجج القانونيّة، والموادّ الدستوريّة»[1]، ولم يؤذن له بنشره لدواع تتعلق بالأمن. ولازم فرح بيته طوال شهرين مريضا، لا يترك كتابا يصل إلى يديه يعتب عليه، أو مجلّة أجنبيّة أو عربيّة يحملها إليه البريد إلاّ وينخلها سطرا سطرا، فازدادت حاله سوءا، وقلبه تردّيا وضعفا، فمات فجأة بسكتة قلبيّة حادّة فاجأته في غلس الليل فقضى صباح الاثنين الواقع فيه الرابع من تمّوز سنة ١٩٢٢، وهو ابن ثمانية وأربعين. وقد أحدثت وفاته بهذه الصورة، كهلا، حزنا عميقا وصدمة شديدة عند محبّيه وقادريه، فدفن في اليوم نفسه مشيّعا بالحسرات والعبرات وكلمات التأبين الدّالّة على فضله ومكانته. وتزكيةً لمركزه الفكري العالي هبّ بعض أدباء مصر ووجهائها لإقامة احتفال تكريمي له، فتلكأت السلطات المصريّة في إعطاء الإذن بالاحتفال على أمل تمييعه وتعطيله، ولكنها سمحت به آخر الأمر، فأقيم في قاعة المحاضرات في الجامعة الأميركيّة بالقاهرة، وتحدّث المنتدون عن فرح ومكانته الفكريّة وأثره في النهضة، وأشادوا بوطنيّته وإنسانيّته ونضاله واستشهاده. كما أقيمت حفلة أخرى في النادي الحمصي في مدينة سان باولو مساء التاسع والعشرين من تشرين الأوّل من السنة نفسها، ولم تبق جريدة أو مجلّة مهجريّة لم تتكلّم على

---

(١) مجلّة السيّدات والرّجال، ملحق ص ١٥.

نضالات فرح الفكريّة والسياسيّة والاجتماعية، مؤكّدة أهميّته وأفضاله على الفكر العربي الحديث الذي كان له ولأمثاله من أدباء التقدم يد فضلى في فتح كواه على الهواء والشمس والحريّة.

* * *

جـ ـ تآليفه:

حين ترك الميناء إلى الإسكندرية (١٨٧٤ ـ ١٨٩٧) كان فرح ابن ثلاثة وعشرين، وقد كانت له، خلال ذلك، نشاطات كثيرة توزّعتها الجمعيّات الأدبيّة التي انتمى إليها أو التي أسّسها في طرابلس، والمقالات الفكريّة والأدبيّة التي نشرت بعضها مجلة «المقتطف» في القاهرة.

أمّا حين أنشأ «الجامعة» فكان ابن خمسة وعشرين (١٨٩٩)، وفي هذه السنة بدأ مسيرة العمل الفكريّ الجادّ التي اتّجهت في مسارات ثلاثة:

١ ـ الصحافة: في الاسكندريّة فنيويورك فالقاهرة، حيث قضى نحبه سنة ١٩٢٤.

٢ ـ التأليف الفكريّ والروائي، ترجمة واقتباسا وتأليفا في أمكنة شتّى.

٣ ـ المسرح: ترجمة وتأليفا واقتباسا، أيضاً، على تفاوت في المستوى الفنّي الذي تأرجح بين الإبداع والتدنّي، في القاهرة بنوع خاص.

ولسنا نعرف كاتبا كفرح أنتج في خمسة وعشرين عاما (١٨٩٩ ـ ١٩٢٤) كمّاً بغزارته، واستقوى على الملمات في صلابته، وعصف تيّارا فكريّا متلوّنا على انفراد وتفرّد كمدرسته، وانتهى صريع النضال والحاقدين وغلاة التصلّب في خاتمة مأساويّة، في محيط يتضرّى فيه التخلّف والجهل والبؤس. وإنّه ليس من العدل، في حال، أن نثمّن أعماله بمقياس «الجماليين» الشكليين بوقارها المتزمّت، ولا بمعايير «الواقعيين» بتضييق وتخشّب، لاعتبارات ثلاثة على الأقلّ:

١ ـ لأنّ فرحا، بالنظر إلى صورة ما كتب، من أنصار تفضيل المضمون على الشكل، فهو لا يعبأ كثيرا بالأنماط التقليديّة في التعبير، الخارجة من أقلام عصر الانحطاط، أو للديباجة العبّاسية منحى وطريقة. فأسلوبه أسلوب صحفيّ بسيط غايته الإفهام وإيصال الفكرة إلى ذهن القارىء بيسر وبداهة. ذلك أنه كان يرى في القاعدة الشعبيّة التي يعيش فيها مثالا صارخا لأميّة شرعت تتفلّت من أسر الجهل؛ وواجبه، كمتنوّر، استقطابها بالأسلوب العفويّ، وتحاشي تنفيرها بالتقعّر والإغراب، ولتعويدها على الأخذ باللباب باعتباره أصلا وهدفا.

٢ ـ لأنّ فرحا نفسه تخبّط طول حياته تقريبا في نقل أفكار تغييريّة كثيرة، ولكنّها متناقضة، وكأنّه في أوان القراءة المتميّزة، وفي لحظة الكتابة عن سبنسر وجول سيمون ونيتشه وماركس ورينان وداروِن وتلستوي وباكون وشكسبير وسواهم، كان في همّ الإفاضة الساعية إلى التنبيه والإيقاظ والتحريك، أكثر من التركيز على تبنّ معيّن لإحدى هذه الأفكار. من هنا رأى أنّ الكتابة السهلة للوصول إلى القرّاء أجدى من الكتابة الوقور.

٣ ـ لأنّ الفكر المعرفي في فترة ما، هو استجابة لمتطلبات واقع ما، وليس استباقا مزاجيّا مسقطا على غير أوانه ومكانه. لذلك نرى، ونحن في نهاية الثمانينيّات، أننا لسنا في موقع الحسّ الدقيق لواقع، أوّله غارق في عتمة الانحطاط، وتاليه مقبل على فجر القرن العشرين، أكثر من فرح نفسه. من هنا نعتقد بأنّ دعوى القائلين بالتناقض في آرائه دعوى ظالمة، سببها الظنّ بتبنّي فرح لمنظومات فكريّة لا يجمعها جامع، فيما الحقيقة أنّ الرجل كان، بمعايشته ظروف عصره، وضرورة الانتقال به إلى المنحى الآخر، أقوى على الاستشعار بحاجاته، وفهم أشكال تغييره، على غير انتقاء معيّن واختيار محدّد. وإذا شئنا أن نكون أكثر دقّة نقول: هو انتقائي على العموم، أكثر منه انتمائيّا على الجزم.

يبقى أن نشير، ونحن مقبلون على عرض كتابات فرح، أنّ الأعمال التي

ترجمها من الفرنسيّة إلى العربيّة ليست دقيقة كلّ الدقّة. ففرح لم يتّبع قواعد الترجمة المألوفة، بل تصرّف على مزاجه، فهو يقدّم في النص أو يؤخّر، أو يحذف، أو يختصر في نقل الفكرة أو يسهب في شرحها، أو يعدّل في عبارة الأصل، وهي طريق عجيبة غريبة تذكّرنا بالأديب اللبناني طانيوس عبده الذي اعتبره، يومذاك، أغزر المترجمين نقلا إلى العربيّة على الإطلاق. ونحن نجزم أنّ فرحا في زحمة النقل الفرديّ والكتابة الأحادية والتأليف الشخصيّ كان في سباق مع الزمن، فهو يرى أن مشروعه الذاتي كبير جدا، لن يسعفه عمره، مهما طال، على تنفيذه إلاّ بالطريقة التي اتّبع... لكنّنا، إنصافاً للحقيقة، لا يسعنا إلاّ القول: إنّ ما «ترجمه» لا يخرج في روحيّته عن روحيّة الكتاب في أصله الأعجمي، وكأنّ الغاية من الترجمة عنده، لم تكن التقيّد بالأصول والقواعد، ولمطابقة الأصل بالدقّة المطلوبة، بقدر ما كانت نقل الأفكار الأساسيّة إلى العربيّة على حساب كلّ شيء، إلاّ حساب المعرفة ونقلها.

أولا: الجامعة:

«الجامعة العثمانيّة»: مجلّة سياسيّة أدبيّة علميّة تهذيبيّة، ظهرت بالاسكندريّة في ١٥ مارس (آذار) سنة ١٨٩٩ - الموافق ٣ ذي القعدة سنة ١٣١٦ هجريّة. وقد جانب عنوانها من اليمين عبارة «الله والوطن»، ومن اليسار عبارة «الاتحاد والارتقاء»، تحتهما جملة لجان جاك روسّو: «يكون الرجال كما يريد النساء، فإذا أردتم أن تكونوا عظماء وفضلاء، فعلّموا النساء ما هي العظمة والفضيلة». وجملة أخرى لجول سيمون: «ليست وظيفة المدرسة مقصورة على تعليم العلوم فقط، فإنّ بثّ الفضيلة والإقدام من أخصّ وظائف المدرسة».

صدر منها اثنا عشر عدداً باسم «الجامعة العثمانيّة»، ثم تخلّت عن لفظة «عثمانيّة» وصارت تصدر باسم «الجامعة»، كما حُذِفت، ابتداء من العدد

الثالث عشر حتى انتهائها على مدى السنوات الست الباقية، جلتا روسّو وجول سيمون.

ثانيا: البحوث الفكريّة:

أ - «ابن رشد وفلسفته»: «وضعه فرح معتمدا على مؤلفات العرب والإفرنج. وقد دار الموضوع فيه على أربعة أبواب:

- الإسهاب في ترجمة الفيلسوف ابن رشد إسهاباً يحيط بكل أطرافها، ويطلع قرّاء العربيّة على تفاصيل حياة ذلك الحكيم العظيم.

- شرح فلسفته شرحا كافيا وافيا... وربّما كان هذا الشرح سببا في إزالة الخلاف مع «الجامعة» لزيادة وضوحها بالإسهاب والتطويل.

- إعادة نشر ما ذكرته «الجامعة» عن فلسفة ابن رشد وأدّى إلى هذا الجدال، مع نشر ردود الأستاذ عليها؛ ثمّ تذييل هذه الردود بما نراه ونعتقده فيها من حيث موافقتها ومخالفتها.

- استخراج النتائج العمليّة التي قلنا في صدر هذا التمهيد إنّنا لم نقدم على تلخيص فلسفة ابن رشد وكتاب رينان في تاريخ الديانة المسيحيّة إلاّ للوصول إليها»[1]. (الاسكندريّة في ١ يناير سنة ١٩٠٣).



ب - «تاريخ المسيح لآرنست رينان»: «هو جزء من تاريخ أصل الديانة المسيحيّة المؤلّف من خمسة أجزاء: ١) تاريخ حياة المسيح، ٢) تاريخ أعمال الرسل، ٣) تاريخ حياة القدّيس بولس، ٤) المسيح الدجّال، وكتاب آخر[2]... وقد أوجز فرح هذا الكتاب على صفحات الجامعة (١٩٠١)،

---

(١) فرح أنطون. ابن رشد وفلسفته- التمهيد ص ٥ - ٦

(٢) الجامعة - السنة ٣، ج ١ ص ٧٧ الاسكندرية ١٩٠١.

وفيه تصوير «للشؤون التاريخيّة الجليلة التي قطع رينان عمره وهو يبحث عنها. فقد وصف فيه حالة اليهود الاجتماعيّة والسياسيّة يوم ظهور السيّد المسيح، وما تقدّم هذا الظهور وتلاه من الحوادث التاريخيّة المتعلّقة بتاريخهم وتاريخ الرومانيين أصحاب السلطان عليهم في ذلك الزمان، ووصف الأمكنة التي عاش فيها السيّد وعلّم»[1].

(طبع هذا الكتاب في الاسكندريّة سنة ١٩٠١).

جـ - «فلسفة أبي جعفر بن طفيل»: هو مقال مطوّل عن ابن طفيل وفلسفته، مضافا إليه فصول علميّة وأدبيّة وفكريّة. ذكره يوسف إليان سركيس في «معجم المطبوعات العربيّة» الصادر في القاهرة تحت رقم ١٤٤٠، ولكنّنا لم نعثر له على أثر في المكتبات المتخصّصة أو العامة أو الخاصة.

د - «تحرير أميركا»: ورد ذكره في «مصادر الدراسة الأدبيّة» ليوسف أسعد داغر. ج٢ ص١٤٩. كذلك لم نجد له أثرا في حدود إمكاناتنا. وربما كان من الكتب المطبوعة في نيويورك، علما بأنّ فرحا لم يذكره في أيّة صفحة من جامعته التي نعتبرها أوثق المصادر التي نعود اليها.

هـ - «السماء وما فيها من الاجرام»: وربّما ترجمه عن العالم الفلكي الفرنسي فلاماريون الذي كان فرح قد نشر شيئا عنه في «الجامعة».

(صدر في الاسكندريّة عام ١٩٠٣، لم نجد لهذا الكتاب أيّ أثر أيضاً[2]).

و - «المرأة في القرن العشرين»: لجول سيمون:

يقول فرح: «... هذا، ولما كان منشىء هذه المجلّة، قد نقل إلى اللغة العربيّة كتاب «المرأة في القرن العشرين» الذي ورد ذكره آنفا واستأذن في نشره مؤلّفه الفيلسوف جول سيمون، فأذن له فيه قبل وفاته - رحمه الله -

---

(١) الجامعة - السنة ٣، ج ١ ص ٨٠.

(٢) يوسف أسعد داغر مصادر الدراسة الأدبيّة. ج ٢، ص ١٤٩.

بكتاب كتبه بيده، فقد رأينا أن ننشر في «الجامعة» بعض فصول هذا الكتاب، لما فيها من الآراء الصائبة والأبحاث الجديدة المفيدة، فنوجه إليه أنظار القرّاء من الآن»[1].

ثالثا: الرواية تأليفا وتعريباً:

أ - «الحبّ حتّى الموت»: هي رواية أدبيّة اجتماعيّة غراميّة، جرت حوادثها في أميركا ومصر والقدس الشريف وطرابلس الشام ولبنان، وخلاصتها أنّ شابين لبنانيين من الكورة هاجرا إلى أميركا، فاجتمعا قبل السفر بخوري الضيعة الذي زوّدهما بنصائحه وبركته. وحلّ هذان الشابان ضيفين: المعلم إميل عند الخواجه بولس، وبطرس عند الخواجا حنّا. وكان لبولس فتاة بارعة الجمال، وحيدة الحال، غنيّة المال. فمالت إلى المعلّم حنّا ضدّ منافسه بطرس، الأمر الذي أوغر صدر الخواجا بولس فأفسد بكلماته وحركاته وتصرفاته جوّ المأدبة التي أقامها بولس لابنته وخطيبها إميل، فأغمي على الخطيبة ماري لتجاوز بولس حدود اللياقة. وكان لماري صديقة وفيّة اسمها فدوكي تعمل في محل تجاري، فسعى بولس بها، ظنّا منه أنّها هي التي عملت لتجمع بين المعلّم إميل وماري، فخسرت وظيفتها ومرضت مرضا شديدا. فآثر أهلها العودة إلى لبنان علّها تستعيد صحّتها فسافروا جميعا: الخواجا بولس وزوجته وابنتها ماري، فدوكي المريضة وأمها، والمعلّم إميل خطيب ماري. ويجتمعون في ظلال الأرز برفقة الراهب (ظلانور)، وتموت فدوكي بعد ما توصي ماري بإميل خيرا. ولا تنحلّ عقدة الرواية إلاّ حين تعرف أن إميل هو شقيق فدوكي، وتفصيل الخبر أنّه كان لأم فدوكي بنت غرقت في الباخرة مع والد إميل، ونجت فدوكي الصغيرة، فاحتضنتها هذه المرأة على أنها ابنتها. و«إبراءً» لذمتها أشعرت أمّ إميل بالأمر، وكأنّ هذا التعارف أثّر بفدوكي فشعرت بدنّو أجلها، فقالت للراهب: باركني يا أبتاه! فمدّ الكاهن يده

(١) الجامعة العثمانيّة: السنة ١، العدد ١، ص ٥، الاسكندريّة ١٨٩٩.

ليباركها والجميع يبكون بكاء مرّا حولها، فعلا نعيب الغربان في أعالي الشجرة: قاق قاق، واجتمعت بكثرة على المجتمعين تحتها، فنظرت فدوكي إلى أعالي الشجرة وقالت بهدوء: أتيت أتيت. وبعد شهرين يقترن إميل بماري لابسين ملابس الحداد على فدوكي»[1].

(نشر فرح هذه الرواية متسلسلة في السنة الأولى من «الجامعة العثمانيّة»، بدءاً بالعدد الثاني حتى العدد الثاني عشر سنة ١٨٩٩. ويظهر أنّه لم ينشرها مستقلة في كتاب على حدة كما فعل في معظم أعماله).

★ ★ ★

ب ـ «الوحش الوحش الوحش، أو سياحة في أرز لبنان»:

رواية فلسفيّة اجتماعيّة أدبيّة، خلاصتها أنّ تاجرا كبيرا من صيدا يسكن في بيروت، اسمه متّى حاروم، تزلّف إليه تاجر صغير اسمه لوقا طمعون. فأطلع متّى زميله على أسراره التجاريّة، فلمّا حذقها انقلب عليه وأفلسه، وجفا ابنته إميليا التي وعدها بالزواج، فيئست من الحياة وألقت نفسها في البحر. فأنقذها شاب جامعيّ اسمه يعقوب درمان، فتحابّا وتواعدا على الزواج، لكنها لمّا اكتشفته فقيرا بائسا هجرته وارتحلت إلى أميركا، فجنّ المسكين فلقّبه الناس مخلوف. تزوّجت إميليا في المهجر رجلا غنيّا اسمه المستر كلدن فعاشت معه حياة سعيدة كان ينغّصها بين الحين والحين حنين إلى وطنها وذكرى والدها التي لم تغادرها. وقرّر الزوجان العودة إلى لبنان مصحوبين بحاشية ومرافقة. وعرف لوقا طمعون بأنّ المستر كلدن قد قدم إلى لبنان فأراد أن يصبح معتمده في الشرق، وطلب منه موعدا في الأرز. ولما عرفت إميليا بذلك حزنت جدا وبكت بمرارة وأطلعت زوجها على نفاق لوقا وغدره. وإذ كشف أمر لوقا في المقابلة اعترف بمكان وجود أبيها في الأرز فاقد العقل وأنّه، أي الوالد، كاد يقتله بمساعدة مجنون آخر اسمه مخلوف.

---

(١) مارون عبّود. جدد وقدماء ص ٣٦، ٣٧. دار الثقافة، بيروت ١٩٥٤.

وللحال توجّه الجميع إلى حيث يعيش متّى، فلمّا رأى ابنته وعرفها برىء من جنونه وعفا عن لوقا، فيما بقي المسكين مخلوف في مأوى المجانين في دير مار قزحيّا. في الرواية ملامح من الخصومات التقليديّة التي كانت دائرة في القرى اللبنانيّة، كالتي كانت بين أهل فيع وقلحات، وهجوم على حياة الرهبان وكيف ينبغي لها أن تكون، ووصف لجمال الجبال اللبنانيّة، وذكر لبعض الأمراض المتفشّية يومذاك، كداء السلّ مثلا. ولكنّ المهمّ في الرواية هو الآراء الفلسفيّة التي يحمّلها لأبطاله، لا سيما متّى. وهي آراء روسّو نفسه في رفضه الحضارة والمدنيّة ولجوئه إلى الطبيعة حيث البراءة والطبيعة والبساطة.

(نشرت هذه الرواية متسلسلة في الجامعة في السنة الرابعة سنة ١٩٠٣ ـ ونشرت مستقلّة في كتاب في السنة نفسها ـ الاسكندريّة).

ج ـ «أورشليم الجديدة، أو فتح العرب بيت المقدس»:

هي رواية غراميّة تاريخيّة فلسفيّة اجتماعيّة فكاهيّة، فيها تاريخ فتح العرب بيت المقدس، وتاريخ سلطنة بزنطية (القسطنطينيّة)، وأسباب ضعفها وسقوطها، وتتخلّل ذلك مباحثات سياسيّة ودينيّة واجتماعيّة في أحوال الأمم الثلاث اليهود والمسلمين والمسيحيين[1]. بطلة الرواية فتاة يهوديّة اسمها أستير، قدمت من مصر مع أبيها وأمّها المقعدة إلى بيت لحم ليلة عيد الميلاد سنة ٦٣٦م ولكنّ وجود يهودي في المدينة، يطفيء مصباح كنيسة المهد في زعم المسيحيين، الذين تركوا مجادلاتهم الدينيّة وراحوا يطلبون اليهوديّ. ويهزأ من هذه «الخرافة» رجل مسيحيّ اسمه إيليا فيوسعونه ضربا، ولكنّه ينتصر لأستير ووالدها ويدّعي أنهما وثنيّان، وتتتالى الأحداث متراوحة بين الملل واليأس. في أثناء ذلك يسقط بيت المقدس في أيدي العرب، ويجتمع البطريرك صفرونيوس بعمر بن الخطّاب وبحضور قائد جيشه أبي عبيدة بن الجرّاح، ويتمّ تسليم المدينة بموجب الصكّ الذي كتبه الخليفة لمسيحييها، وفيه ضمان لكنائسهم

(١) الجامعة: السنة الخامسة، ج ١١، ١٢، ص ٤٣٨، نيويورك ١٩٠٧.

وحرّيّة عبادتهم وأملاكهم... وتظهر لنا شخصيّة إرميا الذي يحلم بإقامة بطريرك سوريّ، تخلّصا من سلطة البيزنطيين ونيرهم، وتظهر لنا كذلك شخصيّة الراهب ميخائيل الذي يفتش عن نبيّ جديد يصلح الانسانيّة الجديدة. أمّا أستير فتعيش صراعا بين دينها وحبّ إيليّا الذي يكتشف أنّ والدها كان جاسوسا للعرب فينشأ في داخله نزاع بين الحبّ والوطن. وبينما يحلّ إرميا عقدة العذاب بين كونه سوريّا محكوما بسلطة الروم وحبّه لأستير التي ينازعه عليها إيليا فيعلن إسلامه، تنتهي الرواية بموت أستير بالحمّى ويتبعها إيليا بعدما تصيبه العدوى، فيدفن قربها وقرب قبر الراهب ميخائيل.

(طبعت هذه الرواية في الاسكندريّة في شباط سنة ١٩٠٤).



د ـ «المدن الثلاث: الدين والعلم والمال»:

رواية يتخيّل فيها فرح وجود ثلاث مدن متجاورة هي: مدينة الدين ومدينة العلم ومدينة المال، وما جرى بين سكّانها من النزاع، ودعاوى كلّ فريق منهم على خصمه، وكيف انتهت مشكلتهم التي هي اليوم من أكبر المشاكل عند كلّ الأمم والشغل الشاغل لفلاسفة العمران ورؤساء الحكومات[1]. وخلاصتها أنّ فنّانا اسمه حليم قرّر زيارة هذه المدن برفقة صديق له، كي يطّلع على أسرارها، فوجدها غارقة في المشاحنات والمشاكل: العمّال يطالبون أصحاب الأعمال مشاركتهم، لأنّه لا ضمان لعائلاتهم إذا أصابهم مرض أو انتهوا إلى العجز والشيخوخة. ويدرج فرح خلال هذه الدعاوى فلسفة كارل ماركس في الملكيّة. ويدافع أهل المال عن أنفسهم مؤكّدين على أنّ مالهم تحصّل لهم بمبادراتهم الشخصيّة ونشاطهم الدؤوب وحفظهم الشرائع والقوانين، وينادون بوقف تيّار الاشتراكيّة، لأنّ تنازع البقاء هو ناموس هذه الحياة. ويدحض أهل العلم مسألة تنازع البقاء هذه، ثمّ

(١) كلام مستقى من غلاف الرواية.

يعرضون للنزاع بين الأديان والحكومات. وينهي فرح فصله هذا بكلمة كارنجي المشهورة: « سيأتي يوم يكون فيه كلّ غنيّ يموت من غير أن يوزّع أمواله موصوما عند الناس بوصمة العار ». وتتوقّف المرافعة بالدعوة إلى حفظ النظام، لأنّه فيه يعيش المرء براحة في الأرض، والمال ينبغي أن يعود إلى يد الدولة. أمّا أهل الدين فيدعون إلى كبح هوى الانسان، وإلى جعل الأرض جنّة حقيقيّة بفضل اشتراكيّة حقيقيّة. ويقف شيخ العلماء ويلقي خطبة فحواها: أنّ طريق السماء الحقيقيّة هي التساهل العام والارتفاع عن الصغائر وتحكيم العقل، وقدّم اقتراحا للتوفيق بين العمّال وأهل المال مؤلّفا من تسعة بنود في أحدها وضع ضرائب على الدخل. فقامت قيامة أهل المال، وبدسيسة منهم علّق إعلان فيه تحريض للشعب الذي يثور ويحرق المدن الثلاث. ولا ينجو من المدينة إلاّ حليم ورفيقه وبنات الحاكم الخمس اللواتي يتزوّجن منهما ومن رفاق ثلاثة يستقدمهم حليم، وراحوا يعملون على إعادة تعمير ما تهدّم واحترق حتّى تبقى الحياة وتستمرّ...

(طبعت هذه الرواية على حدة في أول تمّوز بمدينة الإسكندريّة سنة ١٩٠٣).

هـ ـ « مريم قبل التوبة أو العالم الجديد »:

هي رواية اجتماعية غراميّة تاريخيّة فلسفيّة مات فرح ولم يتمّها، قال عنها مارون عبّود: « لو أتمّ فرح أنطون هذه الرواية لجاءت رائعة من روائع الآداب العالميّة »[1]. وقعت حوادثها في مجدل وطبريّا والناصرة وجنيسـار وأورشليم قبل ظهور المسيح بعشر سنوات، وتمتدّ حوادثها إلى ما بعد ظهوره وصلبه. أمّا موضوعها فاحتكاك مدنيّة الرومان واليونان في ذلك العهد بالمدنيّة اليهوديّة من ناحية، وبالمدنيّة المسيحيّة التي كانت آخذة بالظهور من ناحية أخرى، وذكر آثار الاحتكاك في النفوس التي احتكّت بها، وتصوير (العالم الجديد) الذي

---

(١) مارون عبّود: جدد وقدماء: ص ٣٥.

كان يطلبه كلّ منها، وماذا بقي منه إلى هذا الوقت ممّا يصحّ أن يكون (العالم الجديد) الذي تنشده الإنسانيّة الراقية ويتمنّاه الفلاسفة. وبذلك يكون موضوع هذه الرواية (العالم قبل صلب المسيح) كما أنّ (أورشليم الجديدة) كانت العالم بعد صلبه. أمّا أهمّ أشخاص الرواية فمريم المجدليّة المعروفة بمريم الخاطئة الوارد ذكرها في الأناجيل والتقاليد المسيحيّة، ولذلك ستكون الرواية قسمين: مريم قبل التوبة، ومريم بعد التوبة (١) .



و ـ « الثلاثية » : « نهضة الأسد » ، و« وثبة الأسد » ، « فريسة الأسد » »

١) « نهضة الأسد » : قال فرح في مقدمته: « هو كتاب عرّبته بسرعة في أوقات قصيرة عن الكاتب إسكندر ديماس الكبير، ونشرته ذيلا « للجامعة ». وقد قلت: « كتاب » ولم أقل رواية، لأن هذا الكتاب لا يحسب رواية ولا تاريخا، وإنّما مزيجا من الاثنين. ولذلك فإنّه جدير بمطالعة الخاصّة، أصحاب العقول الناضجة الذين يطلبون الفائدة ويرغبون في الملاحظة، والعامّة الذين يطلبون الفكاهة. أمّا الفريق الأوّل، فإنّه يجد فيه تفصيل حوادث الثورة الفرنسوية الكبرى التي تُحْسَب أعظم عمل سياسيّ واجتماعيّ عُمِل في هذا القرن، يتخلّلها ذكر أعظم الرجال الذين عاصروها، وما صنعوه فيها من الكبائر والصغائر والحسنات والسيّئات، مع وصف الحالة الاجتماعيّة قبلها، وذكر أسبابها وسيرها، وما كان من نتائجها ».

« وأمّا الفريق الثاني، فإنّه يجد فيه ما ينطبق على ذوقه من الحوادث الفكاهيّة وقد سمّيته « نهضة الأسد » بدل اسمه الأصليّ « آنج بيتو » رغبة في جعل اسمه أكثر دلالة على مسمّاه. وبما أنه أقرب إلى السياسة منه إلى

---

(١) الجامعة. السنة ٥، ج ٥، ص ٢٢٢ نيويورك ١٩٠٦ .

الرواية، فأنا أرجو منه أن تنفع مطالعته الهيئة الحاكمة في الشرق والهيئة المحكومة »[1] .

موضوع هذا الكتاب ـ القصّة، يدور على الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة التي كانت سائدة في فرنسة إبّان الثورة الفرنسيّة، وتصوير واقعها حيث كان شعبها يتخبّط في الفقر والجهل والمرض، فيما كان القصر بعيدا عن حياة الناس، ولويس السادس عشر، واقعاً تحت تـأثير زوجتـه مـاري انطـوانيـت النمساويّة الأصل، والتي كانت تكره الشعب وتغذّي قلب الملك حقدا عليه ونفورا منه. ويسعى الدكتور جلبير أحد أطباء الملك أن يقنعه بالالتفات إلى الشعب ومحاولة إصلاحه، ولكنّه، برغم قوّة إقناعه وأفكاره الثوريّة التي حملها معه إذ كان في أميركا، يفشل إزاء السيطرة الكبيرة التي كانت تمارسها الملكة على الملك. وتصوّر الرواية مباذل ماري انطوانيت مع عشيقها الكونت دي شارني، كما ترسم لنا صورة حيّة لواقع الناس الذي كانت تهزّهم خطب ميرابو الداعية إلى الثورة والخلاص والإطاحة بالملكيّة الجائرة التي كانت تسوم الفرنسيين القهر والذلّ والسجن والنفي والموت... بالإضافة إلى ما كانوا عليه من تخلّف وحرمان.

(نشرت « نهضة الأسد » متسلسلة في الجامعة في أربعة وثلاثين فصلا على مدى السنين: الأولى والثانية (١٨٩٩ ـ ١٩٠٠) و(١٩٠٠ ـ ١٩٠١) في مدينة الاسكندريّة).

٢) « وثبة الأسد »: ركّز ديماس في « وثبة الأسد » على الشخصيّات التي مثّلت دورا هامّا في أواخر أيّام لويس السادس عشر، كالحدّاد الذي علّم الملك هذه المهنة، وكاليوسترو الجمهوري الذي يبذل المال بسخاء من أجل قلب النظام. وفي باريس أحسّت ماري أنطوانيت بالخوف من المصير المجهول، وأحسّ ابنها بالجوع وهو في طريقه إلى باريس. كما أنّ علاقة الملكة بعشيقها

(١) فرح أنطون. مقدمة الكتاب، ذيل الجزء الثاني ص ٧٤٤

الكونت دي شارني اعتراها الفتور، فانهارت أحلامها بالسلطة والحبّ يوماً بعد آخر، وغدا مصير الملكين معروفاً برغم المحاولات التي كانت تسعى من كلّ جانب لإنقاذهما.

(نشرت «وثبة الأسد» متسلسلة في الجامعة على مدى السنتين: الثانية والثالثة ١٩٠٠ - ١٩٠١).

٣) «فريسة الأسد»: في هذا الجزء تصوير لآخر مرحلة من حياة الملكيّة في فرنسة قبل أن تطيح بها الثورة نهائيّا، ومحاولات أنصار الملكيّة اليائسة في إنقاذ العرش، ونشاطات الجمعيّة الماسونيّة المناوئة لها، وسخط الشعب الغاضب، مع عرض مهارات التنويم المغناطيسي... وهكذا نرى الملكيّة جاهدة في التمسّك بآخر معاقلها، وبآخر خيوط آمالها، ولكنّ القدر أبى إلاّ أن تنتهي بإعدام الملك والملكة كما هو معلوم.

(فريسة الأسد. الاسكندريّة في ١ تمّوز ١٩٠٢).

ز - «بولس وفرجيني» لبرناردين دي سان بيار:

هي قصّة فتاتين تنتميان إلى طبقة اجتماعيّة رفيعة. الفتاة الأولى اقترنت بشاب فقير أحبّته، فنبذتها عائلتها. وزاد من بؤسها موت زوجها، فانزوت في جزيرة تربّي طفلتها فرجيني. أمّا الفتاة الثانية، فقد غرّر بها نبيل فحملت منه طفلا وهجرها، فعاشت على أرض الجزيرة نفسها ترعى ابنها بولس، فربي الطفلان وعاشا معا مطبوعين على حبّ حارّ مجبول بالنقاء. ولما بلغت فرجيني مبلغ الصبا اضطرت إلى السفر إلى باريس عند عمّتها. ورغبت العمّة في تزويج الفتاة بأحد نبلاء البلاط. لكنّ فرجيني عادت أدراجها إلى الجزيرة وفاء لحبّها، زاهدة بترف باريس ورفاهيّتها. وفي طريق العودة هبّت عاصفة عاتية على السفينة التي تقلّها فغرقت. ولمّا عرف بولس بموتها مات حزنا عليها، كما ماتت والدتها غمّا وألما. وهكذا انقرضت هذه العائلة تاركة في قلوب الإنسانيّة أسمى صورة عن صور الأدب والكمال.

(نشرت متسلسلة في الجامعة، السنة الثالثة، في خمسين صفحة سنة ١٩٠٢ ـ الاسكندريّة).

* * *

حـ ـ «الكوخ الهنديّ»: «هو سفر من تأليف الكاتب الشهير برناردين دي سان بيار، وقد كان نابليون شديد الإعجاب به، حتّى أنّه كلّما لقي برناردين مؤلفه يقول له: «متى تكتب لنا كوخا هنديّا ثانيا؟ أمّا موضوع هذا السفر فهو البحث عن الحقيقة، وتقرير ماهيتها، والطريق إليها، فإنّ كلّ طائفة من البشر تدّعي أنّها أكثر معرفة بها من سواها، وتصوّرها كما يزيّنها لها هواها. ويتخلّل ذلك كلام فلسفي عن البراهمة الذين هم أكليروس الهنود وعن رئيسهم، وأخلاق الهنود، ووصف شؤونهم، واكتشاف الحقيقة في الهند، مهد الفلسفة والحكمة، وكلّ هذا في قالب قصّة لطيفة لخّصها ونشرها»[1].

وملخّص القصّة أنّه انعقد في لندن مجمع علميّ من عشرين عالما، غرضهم البحث عن الحقيقة أينما وجدت. وكان على رأس هؤلاء المجتمعين عالم يعرف العبريّة والعربيّة والهنديّة، أنيطت به مهمّة السفر إلى الهند ليفتش فيها عن الحقيقة، فصرف هذا العالم ثلاث سنوات في سياحته، متنقّلا من مكان إلى آخر حتّى انتهى به المطاف عند ضفاف نهر الكانج. وقد جمع خلال رحلته تسعين رزمة، زنتها ألفان وثلاثمائة وست وثمانون أقّة من الكتب والأوراق. وجلس هذا العالم يفكّر بحزن قائلا: لقد تجمّع لديّ ما عدده ثلاثة آلاف وخمسمائة مسألة ذات أجوبة متناقضة، وهذا هو مصير زملائي العلماء الذين انتشروا في العالم بحثا عن الحقيقة مثلي. وفيما هو يفكّر في العودة إلى إنجلترا، بلغه أنّ في وسع رأس البراهمة الإجابة عن أسئلته، فقصده، وسأله الأسئلة التالية:

ـ ما هو الطريق إلى الحقيقة؟

---

(١) الجامعة: السنة ٢، ج ٩، ص ٥٠٥، الاسكندريّة.

ـ أين نجد الحقيقة ؟

ـ أينبغي لنا أن نجهر بالحقيقة للناس دائما ؟

فأجابه رأس البراهمة :

ـ الطريق إلى الحقيقة هو البرهميّة نفسها، والحقيقة موجودة فيها، والجهر بها حقّ وواجب.

وقفل العالم عائدا يجرّ أذيال الخيبة، وفي الطريق فاجأته وصحبه عاصفة هوجاء، فاحتمى في كوخ « منبوذ » من البراهمة، فيما ظلّت حاشيته خارجا. ويدور حوار طويل بينهما يشرح له المنبوذ الحقيقة ومعناها ومكانها وضرورة قولها ... وهكذا يخرج هذا العالم على هدي جديد بعد حيرة وقلق طويلين.

(نشرت في الجامعة غير تامّة ـ راجع الحاشية السابقة، ثم طبعت في نيويورك على أثر انتقال فرح إليها سنة ١٩٠٧).

★ ★ ★

ط ـ « أتالا » لشاتوبريان: « هي أجمل وأشهر رواية فرنسيّة بشأن أميركا، وقد اشتهرت في عالم الأدب بجمالها وآدابها اشتهار الميزرابل Les misérables وبول وفرجيني والكوخ الهنديّ، وقربتها للقرّاء، في أميركا والخارج، أنها تصف البلاد الأميركيّة وطبيعتها الجميلة وقبائل هنودها بأسلوب رائق وغزل رقيق وغرام بالغ منتهى الشغف »[1]، وليس لهذا التعريب من أثر في المراجع المكتبيّة الممكنة.

★ ★ ★

ي ـ « ملفا » لمكسيم غوركي: بدأ نشرها بعد عودته من أميركة إلى مصر واستقراره في القاهرة، فذيّل العدد الأوّل من « جامعته »[2] بالقسم الأوّل

(١) الجامعة: السنة ٥، ج ٩، ص ٤٩٣، نيويورك ١٩٠٧

(٢) الجامعة: السنة ٧، ج ١، ص ٦٠ وما بعد، القاهرة ١٩٠٩.

منها. ولمّا صدر العدد الثاني تابع نشر الفصل الثاني. يقول في مقدمة هذا الفصل: «إنّ رواية (ملفا) التي وضعها الكاتب الروسي المشهور مكسيم غوركي هي كسائر رواياته التي ترجمت إلى جميع لغات العالم قاصرة على الطبقات الدنيا من البشر كاللصوص والمتشرّدين ومهرّبي البضائع والمتسوّلين والنساء الساقطات الخ؛ لأنّ المؤلّف عاشرهم جميعاً وعاش عيشتهم، فهو يصوّر أخلاقهم وعاداتهم وحياتهم تصويرا طبيعيّا، ثمّ ينسب إليهم أعمالا جميلة، بعضها عظيم، لا يصدر إلاّ عن عظماء البشر، ويقصد بذلك تحبيبهم إلى الناس والدلالة على قابليّتهم للإصلاح، وحثّ الحكومة والطبقات العليا على الالتفات إليهم، والعناية بإصلاح شؤونهم. وأبطال رواية (ملفا) التي شرعنا في تعريبها، صيّادون ومتشرّدون، وفيهم امرأة ساقطة هي أهمّ شخص في الرواية...»[1] ولقد كان القسم الثاني من (ملفا) آخر عهد فرح بمتابعتها، إذ أنّه أوقف «الجامعة» إلى الأبد، فحال ذلك دون تمامها.

رابعا: المسرح:

يجدر بنا قبل الكلام على أعمال فرح أنطون المسرحيّة، ترجمة واقتباسا وتأليفا، أن نلمّ بواقع التمثيل يومذاك، وليس ثمّة أفضل من فرح نفسه قلما للحديث عن ذلك، فقد خصّ الحركة المسرحيّة بمقال مطوّل، يمكن إيجازه بما يلي: «يصحّ أن يعتبر فنّ التمثيل مقياسا لتمدّن الأمّة، ودليلا على أدبها، لأنّ العناصر التي يتألّف منها هذا الفنّ هي سواء الأمّة ان لم نقل كلّها.

هذه العناصر هي ثلاثة: العنصر الأوّل: الجمهور، وهو الذي عليه ارتقاء هذا الفنّ أو سقوطه... والعنصر الثاني: الكتّاب، وهم الذين يضعون الروايات ويقومون بحاجات الملاعب (المسارح). والعنصر التالث: الأجواق. (الفرق المسرحيّة)، وهم الذين يكونون صلة بين الكتّاب والجمهور يبلغون إليه آدابهم وتصوّراتهم، فإذا كان ذلك منطبقا على ما في نفوسهم أقبلوا عليه وشجّعوه،

---

(١) الجامعة السنة ٧، ج ٢، ص ١٢١، القاهرة ١٩١٠.

وإلاّ أعرضوا عنه وأماتوه». ثمّ يستطرد في حديثه تفصيلا عن حال هذه العناصر: «الكتّاب: كتّاب الروايات في مصر وسائر البلدان العربيّة لا تزال قرائحهم حصرما أي لم تنضج بعد. والعقلاء منهم يترجمون إذ يعلمون أنّهم لا يستطيعون التأليف. أمّا من يقدم منهم على التأليف فإمّا أنّه يخفي روائية ولا يظهرها... وإمّا أنّهم يظهرونها غير مبالين بضعف تأليفها لأنّهم يقصدون بها الربح الماديّ لا الأدبيّ...»[1].

«الأجواق: في مصر الآن ثلاثة أجواق عموميّة، أوّلها وأكبرها الجوق المصري يديره اسكندر أفندي فرح، ويرئس ممثّليه حضرة الممثّل البارع والمنشد الشهير الشيخ سلامة حجازي... والجوق الثاني جوق حضرة أبي خليل أفندي القبّاني وترئس ممثّليه وممثّلاته العديدات حضرة الممثّلة البارعة السيّدة لبيبة ماللّي... والجوق الثالث جوق حضرة سليمان أفندي قرداحي». ويصبّ فرح أنطون هنا عتابه ولومه على الحكومة التي لا تساعد الأجواق الوطنيّة وتشجّعها، بل تمدّ يد العون للفرق الأجنبيّة الوافدة إلى مصر...

«الجمهور»: «وإذا كنّا قد لمنا الجمهور لتسامحه في أمر الروايات المضرّة والروايات الضعيفة الساقطة، فإنّنا نثني عليه لتنشيطه فنّ التمثيل في مصر... ولكن لا بدّ من الاعتراف بأنّ إقبال المصريين هذا الإقبال الحميد على تنشيط هذا الفنّ، ليس ناشئا عن رغبة في الروايات نفسها، بل هناك سبب عظيم يجذبهم بالرغم عنهم إلى الملاعب، ونريد بهذا السبب صوت ممثّل وبراعة ممثّلة وهما الشيخ سلامة حجازي والسيّدة لبيبة ماللّي». يتمثّل لنا في هذا الكلام معرفة فرح حال الحركة المسرحيّة في مصر، وعيشه على مقربة منها، ومرافقته تطوّرها، بل والإسهام في رفدها منذ بداياته القلميّة في مصر. ولعلّنا لا نميط اللثام عن مستور إذا قلنا: إنّ فرحا أنتج أوّل عمل مطبوع له رواية «البرج الهائل» لاسكندر ديماس الأكبر في ١٩ نوفمبر سنة ١٨٩٨، أي قبل إصدار

---

(١) الجامعة السنة ١، ج ٢٣، و٢٤ ص ٥٦٧ - ٥٦٨ - ٥٦٩-٥٧٠ الاسكندريّة.

مجلّة «الجامعة» بأربعة أشهر، ومنح حقّ تمثيلها لفرقة اسكندر فرح [1].

إلاّ أنّ اهتمامه بإنشاء «الجامعة» لاحقا، والاكبـاب على الترجمة الروائية والتأليف القصصي، بالإضافة إلى اهتمامات فكريّة وحياتيّة أخرى، حال دون متابعته الكتابة المسرحيّة أو الترجمة لها. ولكنّه، بعد احتجاب «الجامعة» نهائيا عام ١٩١٠، عاوده الحنين إلى المسرح من جديد، فراح يكتب له مؤلّفا تارة، ومترجما تارة أخرى، ومقتبسا تارات على تفاوت في الجودة والبراعة، وقد وخزه غير ناقد على تهاونه وتدنّي مستواه، ولسنا نحاول ههنا أن ندفع عنه أذى الوخز، ولا لوم اللائمين، ولكنّا نريد أن نشير، في هذا المجال، إلى ثلاث نواح بالغة الأهميّة:

١ ـ أنّ فرحا، طوال حياته الكتابيّة، كان حصرمة في أعين الكثيرين من الحسّاد، ومكسر قلم وسدنة هياكل الجمود والتعصب.

٢ ـ أنّ من أسباب هذا التهافت والتدنّي في مستواه المألوف، الأزمة الماديّة التي كانت تخنقه على غير رحمة، فراح يكتب للمسرح متسارعا، غير آبه بالناحية الجماليّة، كما أسلفنا في الكلام على ذلك. فلمّا قضى الرجل نحبه، استقوى حسّاده وكارهوه على موته، وأخذوا يفرمونه بالطول والعرض، لأنّ من تصدّى لهم سنين طويلة غيّبه الموت فسكت قلمه.

٣ ـ نزول فرح عند رغبة الجمهور الذي لم يكن يهمه، يومذاك، الموضوع الجدّي الرصين، بقدر ما كانت تأسره الخفّة والميل إلى الهزل والدُّعابة، فانساق

---

(١) البرج الهائل لاسكندر ديماس، تعريب فرح أنطون طبعت في المطبعة العثمانيّة بالاسكندريّة. ومن الفوائد التاريخيّة للمسرح المصري في نهاية القرن الماضي، معرفتنا لأسماء الممثّلين الذين اشتركوا في تقديم هذه المسرحيّة وهم: الشيخ سلامة حجازي، السيّدة لبيبة مالّلي، أحمد أفندي فهيم، الشيخ ابراهيم أرسلان، حسين أفندي حسي، مصطفى أفندي محمّد، رياض أفندي، السيّد أفندي الأزهري، الست ميليا، الست وردة، علي أفدي وهبة، محمود حجازي، ابراهيم أبو السعود، بشارة أفندي، محمود أفندي رحمي، محمّد أفندي. (راجع غلاف الرواية الأخير).

فرح في إرضائه على حساب قناعاته الفكريّة في التثقيف وحثّ حركة الوعي، ومعالجة الموضوعات الخطيرة.

يبقى أنّنا حين نتحدّث عن مسرحه، تتحكّم في حديثنا مشكلتان: ١) ندرة ما عندنا من هذه الأعمال بحكم ضياع معظمها. ٢) وجود باقي أعماله المسرحيّة مخطوطة في دار الكتب المصريّة في القاهرة. لذلك سنحاول ما أمكن تناول هذه المسرحيّات بالاختصار حينا، وبالإلماح حينا آخر.

أ - «البرج الهائل» لاسكندر ديماس: مسرحيّة سياسيّة عاطفيّة ذات خمسة فصول، تروي لنا ما كان يجري في فرنسة في أيّام الملكيّة من مظالم ومفاسد. وتعدّ باكورة أعماله الأدبيّة، أهداها إلى الشيخ سلامة حجازي ولبيبة ماللّي.

(طبعت في المطبعة العثمانيّة في الاسكندريّة في أوّل يناير ١٨٩٩).



ب - «ابن الشعب» لاسكندر ديماس: مسرحيّة ذات موضوع اجتماعي سياسي عائلي مقرون بحبّ طاهر كريم. وجاء تلخيص هذا العمل في مجلّة «الجامعة»[1]. وكان فرح قد منح الشيخ سلامة حجازي حقّ تمثيلها في مسرحه بالقاهرة ومسرح زيزينيا في الاسكندريّة لقاء سبعين جنيها انجليزيّا[2].

ج - «الساحرة»: لفكتوريا ساردو Vic. Sardoux: La Magicienne

هي من المسرحيّات التي نقلها فرح إلى العربيّة، وبقيت واحدة من جملة مخطوطاته[3].

---

(١) الجامعة. السنة الخامسة، ج ١، ص ٦٤ وما بعدها، نيويورك ١٩٠٦.

(٢) الجامعة. السنة الخامسة ج ١، ص ٦٤.

(٣) يذكر يوسف داغر أنّ لها نقدا في مجلّة السياسة الأسبوعيّة عدد ٨٧: ١١ (مصادر الدراسة الأدبيّة. ج ٢، ص ١٥٠)

د ـ « أوديب الملك » ـ لسوفوكليس: Sophocle: Oeddipe - Roı.

مسرحيّة إغريقيّة الأصل، كان فرح أوّل مترجم عربي نقلها إلى العربيّة، قبل طه حسين وسواه، بثلث قرن على أقلّ تقدير، وفي ذلك إشارة إلى إحساسه المبكر قبل غيره، بضرورة نقل الروائع العالميّة إلى لغة الضادّ[1]، وهي من مخطوطاته المطويّة.

هـ ـ « المتصرّف في العباد »: مترجمة. لا نعرف اسم مؤلّفها، ولكنّ أسعد داغر يقول عنها إنّها نصف غنائيّة[2].

★ ★ ★

و ـ « السلطان صلاح الدين الأيّوبي، أو فتح بيت المقدس »: تعتبر من أروع مؤلّفاته[3].

تتناول شخصيّة صلاح الدين وحروبه ضدّ الصليبيين، وسقوط بيت المقدس في يديه، وانهيار الامبراطوريّة اللاتينيّة. وقد أراد فرح منها تصوير صراع لغرب الغازي للشرق المسالم.

(طبعت في ذيل ملحق مجلّة السيّدات والرجال لشقيقته روز سنة ١٩٢٣).

★ ★ ★

ز ـ « مصر الجديدة ومصر القديمة »: يذكر فرح في مقدمة هذه المسرحيّة أنها « بي الحقيقة أربع روايات متداخلة بعضها في بعض، ولكن تجمعها جامعة واحدة وينظّمها سلك واحد »[4].

أمّا الروايات الأربع... فإحداها تدور حول فؤاد بك بطل مصر

---

(١) ذكرها يوسف أسعد داغر في كتابه الآنف الذكر ص ١٥٠.

(٢) داغر: المرجع نفسه.

(٣) داغر: المرجع نفسه، ص ١٥٠.

(٤) فرح أنطون: مصر الجديدة ص. هـ.

الجديدة، وهي مبنيّة على الإرادة والنشاط والعمل، والتزام الجدّ حتّى في حالات اللهو، وصيانة النفس والعيلة، حتى في الحالات الغراميّة العظمى التي يضيع فيها رشاد ذي الرشاد.

والرواية الثانية، تدور حول الست ألمز، النابغة في الغنـاء... وهـي مبنيّـة على تاريخ ابنة العيلة وابنة المدرسة التي سقطت لغلوّ أخلاقها في طلب الحريّة، وأرادت النهوض عن سبيل الحبّ.

الرواية الثالثة: تدور حول خريستو الهائل، صاحب أعظم كازينو في مصر، وهي مبنيّة على حوادث الرقيق الأبيض، وإغراء البنات بالفساد، والسكر والقمار والإسراف والاستقراض الهائل بربا هائل يذهب بالمال، والعقار وقهاوي الرقص والخمّارات والملاهي السرّية التي تأكل آلاف الثروة العموميّة [1].

الرواية الرابعة: «تدور حول مهفهف باشا وجماعة من الوارثين، وما كانوا عليه، وما صاروا إليه، بسبب التبذير والطيش وحياة اللهو المتّصل اتّصالا قاتلا. زد على ذلك صدى جميع تلك الأفاعيل لدى السيّدات في خدورهنّ، ومؤامرة السيّدات على الرجال لإعادتهم إلى الصراط المستقيم» [2].

(مثّلها في الأوبرا الخديويّة لأوّل مرّة جوق جورج أبيض في ٥ نيسان سنة ١٩١٣) والتزمت طبعها مكتبة التأليف بشارع عبد العزيز في مصر).

ح - «**بنات الشوارع وبنات الخدور**»: مسرحيّة غنائيّة مثّلها جوق جورج أبيض، وظلّت في عداد مخطوطاته.

★ ★ ★

ط - «**أبو الهول يتحرّك**»: مسرحيّة غنائيّة [3]، أطراها مارون عبّود،

---

(١) فرح أنطون: المرجع نفسه ص: و - ز.
(٢) فرح أنطون: فرح المرجع نفسه ص: ز.
(٣) داغر: المرجع السابق ص ١٥١.

واعتبرها أبدع تآليف فرح التمثيليّة[1] (ظلّت مخطوطة).

ي - كرمن.

ك - كرمنينا.

ل - روزينا.

م - تاييس.

ن - ذات الورد.

كلّها مقتبسة، غنائيّة، مثّلها جوق السيّدة منيرة المهديّة[2].

★ ★ ★

(١) مارون عبّود: جدد وقدماء ص ٢٣.

(٢) يوسف أسعد داغر: مصادر الدراسة الأدبيّة، ٢، ص ١٥١ ومارون عبّود: جدد وقدماء ص ٢٣.

الباب الثالث

تمهيد

فرح أنطون والخطاب الاجتماعيّ

إذا كنّا، في مطلع هذا البحث، قد خامرتنا شكوك حول اصطلاح «النهضة»، كتعبير عن بَـدْء تغيير في الحياة الفكريّة والسياسيّة والاجتماعيّة الغربيّة، وآثرنا استخدام اصطلاح «اليقظة»، بما فيه من دلالة التفتّح على الواقع، والتنبّه إلى عاهاته، فإنّ هذا الإيثار لن يحول دون الاعتراف بأنّ شيئاً ما، قد شرع في الحدوث، وأنّ نوعاً من تحفّز حقيقيّ قد أخذ بالتفلّت من أسر السكون، وأنّ بدءا لمناخ آخر قد شَرَعَ يتكوّن. هذا الشيء - التحفزّ - المناخ؛ بقدر ما فيه من معطيات جديدة، طرح إشكالات Problématiques ما كان لها أن تبرز على السطح لولاه، لأنّه كوَّنَ الاختلاف الطبيعي لما هو سائد، فأتاح للعقل أن يتململ من قيود بنـاءاتـه الايـديـولـوجيّـة السلفيّـة الماضية... وفيما هذه اليقظة - النهضة تجد أسبابها ودواعيها في ضرورة انتقال الشرق «بالعلم»، عند جميع المتيقّظين، تقريباً، لردم هوّة التخلّف والدخول في عالم الحداثة، فإنّها - أيّ اليقظة - النهضة - ترى أنّ التحوّل إلى العصر الأوروبي لا يتمّ إلاّ بالفلسفة عند فرح أنطون. فثورة كوبرنيكوس Copernic (١٤٧٣ - ١٥٤٣) التي طبعت نموذج النهضة الغربيّ بعلم الفلك، ونقلت نظر الإنسان، هناك، من مركزيّة الأرض إلى مركزيّة الشمس، ربما كانت مجرّد مصادفة، أنّى لها أن تتكرّر، هنا. وقد تأتّت عن هذا الانتقال نتائج باهرة أخرى، كان منها تقدّم هائل في الرياضيّات والطبيعيّات والصناعة، جعل

الغرب عالَما مختلفا بعقله ورؤيته وكيفيّته، نُظُماً ومفاهيم، وساعدته على الخروج من أسار القرون الوسطى، بل إنّ هذه «المصادفة» الكوبرنيكيّة نفسها، كانت إمكانيّة نادرة الحدوث بنسبة واحد من مليون على حساب الفلسفة التي سادت في التاريخ الإنسانيّ سيادة تامّة، فُرِزَتْ عند الأغارقة فلسفات كليّات عقليّة Rationalité، ومُثُلٌ مطلقة Idées، وبرهنات مثاليّة Démonstrations syllogistiques، فهي جدليّة الطابع Dialectique مثاليّة Idéalisme عند أفلاطون، وتغيّر كيفيّ للمادّة عند أرسطو؛ وكذلك كان بالإجمال، مصاص الفلسفة اليونانيّة، ثمّ جاءت القرون الوسطى، فاعتدّ فلاسفتها بالثقافة اليونانيّة اعتداداً كبيراً، وكان كلّ همّهم التوفيق بين العقل والإيمان، بين الدين والفلسفة، بين الكتب المنزلة وما ذهب إليه أفلاطون وأرسطوطاليس. وبذلك حاكى اللاحق السابق، وسار على سننه، مقيّداً بتعاليمه، خاضعاً لحكمة الإغريق، كأنّها فوق كلّ نقد، وبمنأى عن كلّ اعتراض»[1]. ولما أطلّت الفلسفة الحديثة برأسها عملت على تخطّي ما أفنى المدرسيون Scholastiques أعمارهم فيه، فغيّرت، وسنّنت، وقعّدت القواعد الخاصّة بالملاحظة - Observation والاستقراء Induction، واستبدلت الجدل الأرسطيّ بالمنهج النقديّ الديكارتيّ Méthode critique، واستعاض باكون Bacon (١٥٦١ - ١٦٢٦) في منهجه التجريبي Méthode empirique عن الكلّيات Universalités بالجزئيّات Particularités وذهب إلى القول بالكم Quantité إلى الكيف Qualité. وهكذا قفزت الفلسفة من القياس Syllogisme إلى الاستقراء Induction، ومن الفكرة إلى القانون Loi، ومن الاعتقاديّة Dogmatisme إلى النقديّة؛ وبذلك وضعت أساسات العلم الحديث.

بهذه المثابة عبر الغرب إلى النهضة، فكان العلم أساساً للعبور، وكان للفلسفة إسهام في المواكبة، لاحقاً، وكذلك الآداب والفنون والصنائع

---

(١) هنري برغسون. رسالة من معطيات الوجدان البديهيّة ترجمة: كمال يوسف الحاج. ص: ٢ من مقدّمة المترجم منشورات: كنوز الفكر الغربي - مطابع دار الأحد. بيروت ١٩٤٥.

الأخرى. ولكن، إزاء ذلك كلّه، كان للشرق يومذاك وجه آخر. فبين ١٢٥٨، السنة التي سقطت فيها بغداد بأيدي المغول، والقرن التاسع عشر - قرن اليقظة - النهضة - نحو من خمسة قرون، أصيب فيها الشرق، إنساناً وفكراً وإبداعاً، بأفدح الكوارث. فمن سقوط بغداد، إلى غزو تيمورلنك في أعقاب القرن الخامس عشر، إلى زوال آخر دولة عربيّة في الأندلس سنة ١٤٩٢، إلى فتوح الأتراك العثمانيّين في مطلع القرن السادس عشر، نكبات توالت على الشرق والعرب والمسلمين، حتى عرفت هذه القرون الخمسة بأعصر الانحطاط، وحتّى انقطع كلّ روح ابتكار في نشاط المفكّرين والأدباء، وخمد كلّ إشعاع، لولا بقايا أنوار تعهّدها المماليك، كما تعهّدها الأيوبيّون من قبلهم، ثمّ حصرت في مراكز منعزلة، أخصّها وأقدمها الجامع الأزهر في مصر. وهكذا انتهى الشرق إلى حالة مأساويّة يسودها الجهل والاستبداد والتخلّف، والفقر. وفي مطالع اليقظة، لم يكن أحد من الروّاد، محافظين سلفيّين ومتحرّرين تقدميّين، لينكر واقع الانحطاط وحقيقته في السرّ والعلن. لكنّ الاختلاف، فيما بينهم، كان محصوراً في طبيعة التعاطي معه، وفي وجوه معالجته. ففيما رأى السلفيّون أنّ الحلّ كامن في العودة إلى أصول الشريعة الغرّاء، كان الآخرون يرون أنّ الخروج من ظلمة الانحطاط لا يكون إلاّ بالتماس العلم لتحديث الإنسان الشرقي، حتّى يكون قادراً على مواكبة العالم الغربي في صعوده وتحليقه. ورأى بعضهم أنّ التوفيق بين التقليد والتجديد حلّ يريح السلفيّين ولا يغضب المتحرّرين، متّخذاً مثلاً على ذلك التجربة اليابانيّة. ولم تجد الكتابات التي صيغت في كل الاتجاهات إلى اتفاق على وحدة العمل، بل زادت شقّة الخلاف وعمّقت هوّته.

لم يكن فرح أنطون بعيداً عن كلّ ما يحدث، فهو كرمز من رموز التجديد، استوعب تجارب من سبقوه من الإصلاحيّين، كالعطّار والطهطاوي... الخ، وعاصر أفذاذاً كباراً كالأفغاني والكواكبي وخير الدين التونسي ومحمّد عبده ورشيد رضا وغيرهم، ممّن أشبعوا هذا الموضوع تفكيراً

ومعالجة، ولكنّه أنكر على هؤلاء، برغم تفاوت آرائهم أو تقاربها، أن تكون العودة إلى الأصول هي طريق الخلاص، كما أنكر، من جهة أخرى، على من اعتبروا أنّ العلم وحده بمعناه الدقيق هو النقلة النوعيّة المثلى إلى النهضة والمعاصرة والمدخل الصحيح إلى الحلّ.

* * *

الفصل الأول

في الخطاب الاجتماعي

يعتبر فرح أنطون من خيرة من واجهوا الشؤون الاجتماعيّة وعالجوها على كثير من التقدّم والجرأة. والناظر في الكم التأليفي عنده يستنتج كيفاً نقديّاً مميّزاً في إطار قضايا الدين والتعليم والمرأة... بالإضافة إلى القضايا السياسيّة، الأمر الذي يسوقنا إلى معرفة خطابه السوسيوسياسي في الخصوصيّة والمماثلة معرفة تكاد تكون شبه تامّة.

موقفه من الدين: كان لنشأة فرح في «كفتين» الأثر الطيّب في تكوين فكره تكويناً علمانيّاً. وممّا زاده ميلاً إلى ذلك وإيغالاً فيه، هو ما رآه وسمعه عن كثب من تطاحن ومشاحنات ليس بين المسلمين والمسيحيّين فحسب، بل بين أهل الدين الواحد نفسه. فما كان يجري بين الكاثوليك والأرثوذكس والبروتسطانت يثير البغضاء والاختصام. وما كان يدور بين السنّة والشيعة وأصحاب الفرق والمذاهب، يدعو إلى النفرة والحقد. فرأى، أنّ الأديان، بالصورة التي تصرّف بها الناس، مدعاة إلى التفريق، وليست طريقاً إلى الوحدة، وهذه حالة نكراء عرفتها الأمم الأوروبيّة من قبل، ولم تنته منها إلاّ حين كفّت يد رجال الدين عن التدخّل في قضاياه السياسيّة والاجتماعيّة. ويرى فرح أنّ الموجب لبعض السلطة المدنيّة عن السلطة الدينيّة خمسة أمور نوجزها فيما يلي:

أوّلاً ـ «وهو أهمّها كلّها، إطلاق الفكر الانسانيّ من كلّ قيد خدمة

لمستقبل الانسانيّة». إذ نسأل: «ما هو غرض الأديان في الأرض؟ غرضها تعليم الناس عبادة الله تعالى، وحثّهم على الفضائل، وإصلاح شؤونهم بالطرق المذكورة في كتبها. ولكن ما هو غرض الحكومات في الأرض؟ غرضها حفظ الأمن بين الناس، أي حفظ حرّية كلّ شخص ضمن دائرة الدستور. وهذا الدستور لا يجيز أن يؤخذ من حرّية الشخص شيء إلاّ بمقدار ما يجب أخذه لمصلحة الجمهور. فالشخص، في ما عدا هذه الحالة، حرّ مطلق تحت قُبّة السماء، يروح ويغدو متى شاء، ويفعل ما يشاء، ويقول ما يشاء، ويعتقد ما يشاء. إذاً، ليس هنالك قواعد مقرّرة ولا طرق موضوعة لتخطيط سلوكه وتعيين فكره، لأنّ غرض الحكومات الأصلّي إنّما هو حفظ حرّيته وما يتبعها من ماله ودمه وشرفه. وأمّا الأديان فهي بخلاف ذلك، لأنّ فيها طرقا مخطوطة وتقاليد موضوعة ومبادىء مسطورة يجب على المؤمن الاعتقاد بها، وإذا لم يعتقد بها استهدف للاحتقار وضياع الحقّ. فغرض الحكومات الأصلي مناقض لغرض الأديان...

ثانياً ـ الرغبة في المساواة بين أبناء الأمّة مساواة مطلقة، بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم، ليكونوا جميعاً أمّة واحدة، يشعر أعضاؤها بعضهم بألم بعض شعوراً حقيقيّاً. ولا سبيل إلى ذلك إلاّ بهدم الأسوار والحواجز الموضوعة بينهم، أو أن تحكم بينهم سلطة ليست تابعة لمذهب من مذاهبهم، بل توضع فوقهم جميعاً...

ثالثاً ـ أنّه ليس من شؤون السلطة الدينيّة التدخّل في الأمور الدنيويّة، لأنّ الأديان شرّعت لتدبير الآخرة، لا لتدبير الدنيا، ومن يلزمها تدبير الدنيا فإنه ينتهي إلى الفشل، وإن نجح في البداية... ومن ذا الذي يعتقد اليوم أنّ الأحوال التي كانت في زمن نشأة الأديان تنطبق على أحوال هذا العصر ومقتضياته التي تتغيّر من قرن إلى قرن ليصبح القول بأنّ الحاضر يمكن تدبيره بالماضي؟

رابعاً ـ ضعف الأمّة، واستمرار الضعف فيها إلى ما شاء الله، ما دامت

جامعة بين السلطة الدينيّة والمدنيّة. ويدخل تحت ذلك أربعة أمور:

أ - اضطهاد الذكاء والعقل، ولذلك نرى أصحاب العقول والأذكياء يبتعدون عن أكثر رجال الدين، وهؤلاء يبتعدون عنهم لضعفهم وعجزهم عن احتمال قوّة ذكائهم وعقلهم.

ب - أنّ السلطة الدينيّة ضعيفة من طبعها، وهذا الضعف يوجب عليها مجاراة العامّة، إذ لا قوّة لها إلاّ بهم، لأنّ العامّة سواد الأمّة وأساسها... (وهنا يقدّم الشواهد على ذلك).

ج - تابع للأمر الثاني... ونريد به وضع سوس في باطن الأمّة ينخرها ويذهب بقوّتها وحياتها. وهذا السوس هو الشقاق الديني الذي لا يخفّ ولا يبطل إلاّ متى أقيم ميزان العدل والمساواة المطلقة بين جميع العناصر، وذلك لا يكون إلاّ بواسطة الحكومة المدنيّة وحدها، لأنّ الحكومة المدنيّة لا تفضّل ابنا على ابن من أجل مذهب أو اعتقاد إلاّ إذا كانت بعيدة من العدل والنزاهة...

د - ... تعريض المبادىء الدينيّة المقدّسة لأوحال السياسة وذلّها وكذبها ومفاسدها... إذ ما هي السياسة اليوم؟ هي كما عرّفها الأستاذ محمّد عبده في ردّه الرابع حين قال: «أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة، ومن كلّ حرف يلفظ من كلمة السياسة، ومن كلّ خيال يخطر ببالي من السياسة، ومن كلّ أرض تذكر فيها السياسة، ومن كلّ شخص يتكلّم أو يتعلّم أو يجنّ أو يعقل في السياسة، ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس. إنّ هذه السياسة كأنّها الشجرة التي تخرج في أصل الجحيم. طلعها كأنّه رؤوس الشياطين...» ولكن لماذا أقام الأستاذ هذه القيامة على السياسة؟ ألسبب أنّها في رأيه تسبّب الجمود في الأديان...؟

خامساً - استحالة الوحدة الدينيّة، وهذا أمر من أهمّ الأمور، وهو أكبر الأسباب التي دعت إلى الفتن والاضطرابات في الإسلام والمسيحيّة. وإلى هذا

السبب تنسب كلّ الحوادث الدمويّة التي حدثت فيها[1].

قد يكون بعض هذا الرأي الذي فصّله فرح، عبر الموجبات الخمسة، غير متّفق مع حقيقة الإسلام، دينا ودولة، لأنّ في الفصل بينهما استحالة، على رأي سواد علماء المسلمين، أو كما حدّده محمّد عبده في ردّه على فرح إذ يقول: «لأن الملك الذي يحكم الأمّة، كيف يمكنه التجرّد من دينه، وأنّ الأجسام التي يدبّرها الحاكم هي نفس الأجسام التي تسكنها الأرواح التي يدبّرها رؤساء الدين، فكيف يمكن الفصل؟»[2]. وبمعنى آخر: أنّ التشيّؤ في وحدة الانسان مناف للكينونة المتكاملة. ومهما يكن من أمر، فإنّ هذه القضيّة الشائكة التي عايشها الشرق ولا يزال يتوقف عليها مصير أمّة، ما برحت حتّى الساعة، مشدودة إلى الايديولوجي الديني بفعل «النص المقدّس» الذي يقيّدها، والذي يعتبر أنّ فكاك العلاقة في وحدة الكيان الانساني خروج من الإسلام. وقد كان همّ فرح - وقد رأى انقسام الشرق وتقاتله وتنازعه وتخلّفه - تسوية لهذه القضيّة مع «العقلاء»، لتخطّي شرذمة الواقع المرّ إلى وحدة حقيقيّة فيها السعادة والعدل والبقاء لكلّ شرقيّ. فانصرف إلى صياغة النظريّة مدفوعاً بعدّة عوامل منها:

- كونه أرثوذكسيّاً سوريّاً عربيّاً، يحمل تاريخيّاً كباقي الارثوذكس العرب، شعوراً بالانتماء إلى وحدة الأرض والناس، من غير تفرقة أو تمييز بين دين ودين، ومذهب ومذهب.

- كونه خرّيج كفتين التي خلقت يومئذ في نفوس طلاّبها مناخاً متجانساً، استظلّه فرح على غير انحياز ملّي أو طائفي أو مذهبي، وعلى تشدّد بأن الدين لله والوطن للجميع.

---

(١) فرح أنطون. ابن رشد وفلسفته. الصفحات ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ملخّصة تقدم د طيّب تيريني دار الفارابي، بيروت ١٩٨٨.

(٢) فرح أنطون المرجع السابق ص ٢٦٠.

- قراءاته للفكر الغربي، واطّلاعه على تاريخه، ودهشتـه بالتقدّم الأوروبي الذي أخذ بأسباب العقل والعلم، نهجاً وطريقاً، فانجرف باندفاعة عظيمة إلى التمثّل به، واقتباس آرائه وأساليبه في السياسة والاقتصاد والاجتماع على غير تحديد وتدقيق، في لحظة كان كلّ شيء ممزّقاً على الخريطة الشرقيّة الواسعة.

من هذه الخلفيّة انطلق فرح في دعوته إلى ضرورة فصل الدين عن الدولة، كبداية، فدارت حواراته مع محمّد عبده في هذا المنحى وفي مناحٍ أخرى، متّخذة في ذلك طابع الجدل الفلسفي والفكر النظري. وسواء أفلحت هذه المناظرة مع الإمام الشيخ أم لم تفلح، فإنّ مجرّد إثارتها ومناقشتها، بعد عزوف معظم المفكّرين عنها حياء وهرباً، هو الأساس الأوّل لقيام المدماك الثاني.

انتقل فرح، لاحقاً، إلى رينان فيلسوفه المفضّل الذي حاربه رجال الدين المسيحيّون في الغرب، كما اضطهد رجال الدين المسلمون في الشرق ابن رشد من قبل. وكانت ترجمته «حياة المسيح» لآرنست رينان من أعماله البواكير، إذ أنّها تعود إلى سنة ١٩٠١، على صفحات «جامعته» في سنتها الثالثة. ولعلّه حاول أن يؤكّد في هذه الترجمة موقفين، أوّلها أنّه ليس ضدّ الدين، أيّ دين، على الإطلاق، ولكنّه، مع ذلك، ضدّ الرجال الذين استغلّوا الدين «ولا همّ لهم إلاّ الاستعلاء في الرئاسة، وطلب الأموال من طرق شريفة وغير شريفة، وإلهاء الشعب بظواهر الدين (الطقوس والرسوم) عن فضائله الحقيقيّة التي تفتح العيون، والتجبّر على الفقير، ولحس أقـدام الغنيّ، واتّخاذ الرئاسة الدينيّة الكريمة آلة شنعاء... كلاّ، فإنّ الدين لو كان قائماً بذلك لما جاء ابن الإنسان (المسيح) لمقاومة الفرّيسيّين والكهنة والطامعين والمرائين»[١]. وثانيهما، لأنّه يرى أنّه «قبل الإصلاح السياسيّ الذي يطلبه الشرقيّون يجب إدخال إصلاح اجتماعي»[٢]. وعلى الرغم من السلبيّة التي ووجه بها الرجل من قبل المسلمين أثناء مناظرته مع الشيخ الإمام وبعدها، حول ابن رشد وفلسفته،

---

(١) الجامعة، السنة الثالثة، ع٦، ص ٣٨٦، الاسكندريّة ١٩٠١.

(٢) الجامعة، السنة الثالثة، ع٦، ص ٣٨٧

والسلبيّة التي قابله بها المسيحيّون، لا سيا الكاثوليك منهم، لشغفه برينان المحروم كنسيّا على آرائه في حياة مسيحيّة، فإنّ فرحا لم يجبن لحظة فيتراجع، ولم ييأس فيستسلم، بل تابع بثّ مثل هذه الآراء مواربة، في ترجمته «الكوخ الهنديّ» لبرناردين دي سان بيار الذي ترسّم خطى روسّو في اللجوء إلى الطبيعة هربا من مفاسد المجتمع ومباذله، وفي «أتالا» شاتوبريان، تلك الفتاة المسيحيّة الشهيدة التي أحبّت هندياً متوحشاً في بادية. وقد رمى شاتوبريان من خلال قصته هذه، إلى أن يظهر التناغم بين الدين المسيحي والطبيعة الانسانيّة، ويدعو إلى المسيحيّة الشعريّة (الرومانسيّة) المتحرّرة الملهمة الشعراء والفنانين. والتفت إلى تلستوي الذي حرمته السلطات الاكليريكيّة، فأعجبته فيه تلك المحاولات الصادقة المتكرّرة من أجل تحقيق مثل المسيحيّة الانجيليّة على الأرض بإقامة مدينة السلام...

ويلخّص سامي عون موقف فرح من الدين فيقول: «ويدلّ اهتمام فرح أنطون بأرنست رينان على تطوّر في نقده المسيحيّة. فإنّ رينان يبحث عن دور العقل في تأسيس الدين، وقد توصّل إلى التبشير بإقامة «دين العلم» حالماً بسيطرة العلم على كلّ أسرار الطبيعة والكون. وفي الواقع، جرّد رينان شخصيّة يسوع المسيح من طابعها الإلهي ليبقي فيها قيا إنسانيّة بحتة. وتطلّع فرح أنطون، على غرار أرنست رينان، إلى شخصيّة فلسفيّة إسلاميّة حاولت النظر النقديّ العقلانيّ في الدين الإسلامي، فكان ابن رشد. وبدأ فكر فرح الديني يلمس، بواقعيّة، الصعوبات التي تعترض النقد العلميّ - العقلانيّ لجوهر الأديان، حتّى أنّه أصرّ على إقامة حوار فلسفي شعري، بين نيتشه فيلسوف الإرادة الإنسانيّة وتلستوي المسيحيّ المثاليّ. وبالواقع كان هذان المفكّران يمثّلان الخطين الثقافيّين في تكوين ذهنيّة فرح الاعتقاديّة»[1]. ومجمل القول: إنّ فرحا كان إنساناً مؤمناً، متساهلاً متسامحاً، وقد أعلن عن هذا الموقف في كل

(١) د. سامي عون. أبعاد الوعي العلميّ - دراسة في الفكر العربي الحديث، ص ٢٩٧، منشورات المكتبة البوليسيّة ط ١، بيروت ١٩٨٦

ما كتب وترجم، ولعلّ أجمل وأصفى ما يوجزه استشهاده بأقوال محيي الدين بن عربي:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي	إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
وقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة	فمرعى لغزلان، ودير لرهبان
وبيت لأوثان، وكعبة طائف	وألواح توراة، ومصحف قرآن
أدين بدين الحبّ أنّى توجّهت	ركائبه، فالحبُّ ديني وإيماني[1]

فالحقيقة أنّ فرحاً كان يتمزّق بالفعل بين فلسفات عديدة. كان مؤمناً، وغير متديّن، مسيحيّاً ولا يصلّي. «لم نره يوماً في كنيسة، ولا سمعنا أنّه حضر قدّاساً، على أنّ ذلك لا يمنع أن يكون مسيحيّاً مؤمناً»[2].



موقفه من المرأة والعلم: بوسعنا اعتبار موضوع المرأة موضوعاً بالغ الخطر عند مفكّري عصر اليقظة العربيّة، إذا سلّمنا بأنّ درجة تحرّرها هي مقياس طبيعيّ للتحرّر العام، ذلك أنّ كافّة الأسباب الموضوعيّة التي تشاركت في تحريك «البحيرة الساكنة» (المجتمع) كان من شأنها أن تحرّك موضوع المرأة، وأن تترك للمتيقّظين قياد المعالجة بوتيرة تختلف عند هذا عن ذاك، إلاّ أنّ الإجماع على خوض غمار الموضوع كان أمراً مفروغاً منه. ولسنا نستثني من كتّاب هذه الفترة إلاّ الذين ملك عليهم موروثهم الفكريّ متن العقل، فاعتبروا بحث الأمر من المحرّمات، أو الذين سمحوا لأنفسهم أن يقفوا في الزاوية المظلمة ويدافعوا عن فضيلة الحجاب الأسود، والاحتجاب النافع والاستعباد الضروريّ، والجهل بالعلم ذوداً عن الشرف. ومع اعترافنا بأنّ إثارة موضوع المرأة ـ تعليماً وتحريراً ـ لم تفض إلى نتائج عمليّة نهائيّة، لكنّ ارتفاع بعض الأصوات، باسم الدين تارة، والحقّ تارة أخرى، والضرورة

(١) مناهل الأدب العربيّ فرح أنطون، رقم ٩، ص ٣٦، مكتبة صادر، بيروت ١٩٥٠.
(٢) محمود ابراهيم: صاحب جريدة الاكسبرس ملحق مجلّة السيّدات والرّجال، ص ٢٨.

التاريخيّة للارتقاء العام تارات، كان من شأنه أن يشير إلى مقدار ارتفاع درجة الإدراك، والإحساس بالمسؤوليّة الاجتماعيّة، طالما غطّت عليهما مفاهيم الرجعيّة بطيالسها السوداء ومفاهيمها الفاحمة.

اثنان من سوريّة كان لهما فضل فتح المعركة: بطرس البستاني في خطابه التاريخيّ الموزون الداعي إلى ضرورة تعليم المرأة وِفْقَ برنامج محدّد، وأحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ - ١٨٨٨) في «الساق على الساق»، الساحب على سنن فولتير (١٦٩٤ - ١٨٨٧) والجاحظ أبي عثمان (٧٧٥ - ٨٦٨) في السخرية والتهكّم والدعابة، والمتحدّث عن مزايا التقدّم في مجال تعليم المرأة، لأنّ العلم سيساعدها في تدبير المنزل وتربية الأولاد.

أما في مصر، فكانت البدايات مع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) أكبر متيقّظي تلك الفترة، بفضله أنشأ الخديوي اسماعيل (١٨٣٠ - ١٨٩٥) أوّل مدرسة للبنات في أرض النيل. وقد تعاقب بعده مصلحون كبار كالأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧) الذي وسّع إطار البحث، فأنكر مساواة المرأة بالرّجل، لأنّ الله جعلهما مختلفين عندما خلق العالم، فكلّ محاولة للمساواة بينهما إنّما هي معارضة لمشيئة الله. ولم يزد جميع الذين عاصروا الأفغاني أو أتوا بعده، على ذلك شيئاً، من فرنسيس المرّاش (١٨٢٦ - ١٨٧٣) إلى أديب إسحق (١٨٥٦ - ١٨٨٥) فالكواكبي (١٨٤٩ - ١٩٠٢) فنجيب الحدّاد (١٨٦٧ - ١٨٩٩) الخ؛ فجميعهم كان متأثّراً بالإرث على توسّع بالموقف، وليبيراليّة في الطرح يسمحان بتعليم المرأة ما يلزمها لراحة بيتها وتربية أولادها في حدود الممكن المقبول والجائز المعقول. ولا شك أنّ الذي تخصّص في معالجة قضيّة المرأة بكلّيته هو قاسم أمين (١٨٦٥ - ١٩٠٨) الذي شكّل كتاباه الآنفا الذكر منعطفا خطيراً، في جرأة الطرح وجدّية المعالجة؛

ومع هذا كلّه، أين كان فرح أنطون في كلّ ما يجري؟

★ ★ ★

أولى فرح موضوع المرأة وإصلاحها، إيلاءه بقيّة الموضوعات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة. فقد ترجم هذه العناية، تأكيداً، مذ أنشأ «الجامعة» عام ١٨٩٩، إذ أطّرها بعبارتين تدوران في ذلك الموضوع، كانت الأولى: «يكون الرجال كما تريد النساء، فإذا أردتم أن تكونوا عظماء وفضلاء، فعلّموا النساء ما هي العظمة والفضيلة» لجان جاك روسّو، وكانت الثانية: «ليست وظيفة المدرسة مقصورة على تعليم العلوم فقط، فإنّ بثّ الفضيلة والإقدام من أخصّ وظائف المدرسة» لجول سيمون[1]. ولم تبق هاتان العبارتان مجرّد شعار، فالمجلّة، مع كونها «سياسية وأدبيّة وعلميّة» هي بالمقدار نفسه «تهذيبية» تعنى بمباحث السياسة والآداب والعلم على قدم المساواة مع مباحث التهذيب، لما في ذلك من ترابط بين حلقات السلسلة كلّها.. وبالفعل خصّ فرح مجلّته ببابين، من جملة ما خصّ، هما: باب التربية والتعليم، وباب المرأة والعائلة، وكانت مقالة «الإصلاح الحقيقيّ» هي أوّل مقالة دبّجتها يراعته ونشرتها مجلّته على صفحاتها الأولى[2] حيث تبنّى فيها آراء «أستاذه» جول سيمون، فعرض ما كان يدور في فرنسة من لغط ومناظرات في الصحف والمجلاّت، والأندية والمحافل، ومجلس النوّاب، حول قضيّة الإصلاح. فبينما رأى بعض النوّاب أنّ الإصلاح لا يكون «إلاّ في تنقيح الدستور الفرنسوي، وغيرهم يزعمون أنّه في فصل الكنيسة عن الحكومة ونفي الاكليروس وحلّ الجمعيّات الاكليريكيّة، وغيرهم يرون أنّ الإصلاح في تأسيس التجارة والصناعة والزراعة وتخفيف الضرائب...»[3] كان جول سيمون، مثل فرح في المسألة الاجتماعيّة، يقول «إنّ سقف البيت لا يبنى قبل أساسه، والنهاية لا تدرك

---

(١) فيلسوف وسياسي فرنسي ولد في لوريان سنة ١٨١٤. درس في لوريان ثمّ في فانّ فمدرسة المعلمين بنفقة إحدى المحسنات. حاضر بالسوربون في الفلسفة، وانتخب نائباً، كما شغل منصب وزير المعارف عدّ من كبار خطباء فرنسة من كتبه «الواجبات» و«الحرية السياسيّة» و«المرأة في القرن العشرين» . توفي سنة ١٨٩٦.

(٢) الجامعة السنة ١ عدد ١، ص ٤، الاسكندريّة ١٨٩٩.

(٣) الجامعة السنة ١، عدد ١، ص ٤، الاسكندرية ١٨٩٩

قبل البداية »[١] ، ذلك أنّ فضائل إصلاح الدستور، وإطلاق حرّية الأقلام والمنابر، وتقييد الولاة والحكّام بمجالس إداريّة يكون أعضاؤها رقباء عليهم، ومنح الناس الحرّية الفرديّة والعامة والسياسيّة... ليست خيراً على الإطلاق. هذه جميعاً «تكون خيراً مع الأخلاق الفاضلة والسجايا الشريفة، وشرّاً مع الأخلاق الفاسدة والسجايا الدنيئة. فصلاح الأخلاق، إذاً، هو الأساس الذي يجب أن يبنى عليه كلّ إصلاح وكلّ فضيلة سياسيّة »[٢] . لذلك، على الذين يبحثون في إصلاح الأمّة أن يبدأوا بحثهم في إصلاح أخلاقها إصلاحاً أدبيّاً اجتماعيّاً قبل الإصلاح السياسيّ، وإلاّ كانوا كمن يطلب بناء السقف قبل وضع الأساس. «ومعلوم أنّ أوان التربية العائليّة قبل التربية المدرسيّة، فالأولى أساس للثانية، والتربية العائليّة من شؤون المرأة ووظيفتها لأنّها أمّ، والأمّ هي المربيّة الطبيعيّة: فالمرأة هي، إذاً، التي تضع بيدها اللطيفة النحيفة في روح الأمّة ذلك الأساس الوطيد الذي يجب أن تبنى عليه الفضائل السياسيّة. ففي إصلاح شأن المرأة إصلاح الهيئة الاجتماعيّة كلّها »[٣] . ويتابع فرح أنطون شرح الموقف السيمونيّ الذي تبنّاه فيقول: «أهم أغراض هذه المجلّة غرضان مرتبطان متّحدان، الواحد أدبيّ والثاني سياسيّ. الأوّل البحث في ما يكون فيه صلاح حال الأمّة العثمانيّة والمصريّة أدبيّاً، والثاني في ما يكون فيه صلاح حالها سياسيّاً. وكلا الأمرين، في رأينا، منوط بصلاح التربية. أتطلبون هيئة أدبيّة فاضلة؟ ربّوا المرأة لتربّي أبناءها تربية فاضلة، فيكون منهم هيئة اجتماعيّة فاضلة. أتطلبون هيئة سياسيّة فاضلة؟ ربّوا المرأة لتضع لكم في نفوس الأمّة ذلك الأساس الوطيد الذي يمكنكم أن تبنوا عليه بعد ذلك الفضائل السياسيّة... »[٤] .

ويرى فرح أنّ التربية العائليّة الصالحة بقيادة الأمّ ليست بكثرة المدارس

---

(١) الجامعة: السنة ١، عدد ١، ص ٤، الاسكندرية ١٨٩٩.

(٢) الجامعة. السنة ١، عدد ١، ص ٤، الاسكندرية ١٨٩٩.

(٣) الجامعة: السنة ١، عدد ١، ص ٤، الاسكندريّة ١٨٩٩

(٤) الجامعة: السنة ١، عدد ١، ص ٥، الاسكندريّة ١٨٩٩.

التي دعا إليها غير واحد من المصلحين، بل بنوعيّتها ونوعيّة المعلّمين فيها. وهو يتحدّث في هذا الموضوع حديث خبير مارس التعليم والتربية في طرابلس مدّة ثلاث سنوات، فعرف أين يكمن الإشكال في ذلك، «وزار أكثر المدارس من يافا وأورشليم وبيت لحم، إلى مرسين وترسوس وأضاليا في الأناضول، فرأى فيها فساد التربية الابتدائيّة، وعجز أكثر المعلّمين الذين يلقى إليهم زمام الصبية عن تدريبها تدريباً حسناً يكفل الدرجة الأدبيّة الواجب عليها بلوغها. فقد رأى التلامذة في بعض تلك المدارس تعامل معاملة الأنعام من حيث الشدّة والقسوة وإهمال التربية الأدبية. ورأى أناساً يجلسون في كراسي التعليم التي جلس فيها أفلاطون وأرسطو، ويلقّبون بلقب «معلّم»، وليس لهم من وسائل التعليم إلاّ العصا في اليد والشتم والسبّ في الفم... فحرام وألف حرام أن ندفع النسل الناشيء إلى من لا يحسن تربيته، إلى من يزيد فساده فساداً، ولا نتكل في ذلك على المدارس الكبرى، فإن الخطب هيهات أن يلين إذا أردت تقويمه بعد حين»[1]. وفي مقالة لاحقة بعنوان «المعلّم والتربية»[2] يعقد فرح بحثاً عن قوى الإنسان الثلاث: البدنيّة والعقليّة والروحيّة النفسيّة، ويهيب بالمدارس أن تتعهّد تلاميذها بتنمية هذه القوى على مستوى متناسق ومتكامل، يؤول إلى استواء الشخصيّة الانسانيّة. أمّا التربية البدنيّة فهي العناية بوقاية البدن وتقويته، والتربية العقليّة هي تغذية العقل وتوسيع نطاقه وإنماء قواه، والتربية الروحيّة هي تهذيب قوى النفس الناطقة وترقيتها وإنارتها بنور الضمير الإلهي. ولا يسمى الإنسان إنساناً، ولا يكون كاملاً إلاّ إذا كملت فيه هذه الترتيبات الثلاث: الدينيّة والعقليّة والروحيّة»[3]. وهكذا تتوضح لنا فكرة الإصلاح عند فرح ضمن إطار مثلّث ذي ثلاث زوايا:

(١) الجامعة: السنة ١، عدد ١، ص ٥، الاسكندريّة ١٨٩٩.
(٢) الجامعة: السنة ١، عدد ١، ص ٥، الاسكندريّة ١٨٩٩.
(٣) الجامعة: السنة ١، عدد ١، ص ٥، الاسكندريّة ١٨٩٩.

أ ـ إصلاح المدرسة.

ب ـ إصلاح المعلّم.

ج ـ إصلاح البرامج.

وفي الرجوع إلى إبراز أهميّة دور المرأة والأمّ في بناء المجتمع الصالح، يتابع فرح على شيء من الإفاضة، شرح ما ينبغي لها أن تفعله من أجل تربية ابنها تربية نفسيّة، منها: «أوّلاً: وقاية نفس الولد من دخول جراثيم الشرّ إليها، ثانياً: قتل هذه الجراثيم أو طردها بعد دخولها، ثالثاً: زرع جراثيم الخير فيها»[1]. وبعد أن يسوق الأمثلة على تطبيق هذه الوسائل، يشدّد على القضيّة الثالثة، وينأى بها عن النظر الوعظي إلى التطبيق العملي فيقول: «... فإذا أردت أن تغرس الشجاعة في نفس ولدك، فلا تقل له: كن شجاعاً، ولكن اغتنم فرصة وأظهر نفسك أمامه شجاعاً، وإن أردت أن تعلمه الشفقة، فكن أمامه شفيقاً، والتأنّي، فكن أمامه متأنّياً، وهلمّ جرّا...»[2] وهكذا ظلّت نظريّة الإصلاح السياسيّ والاجتماعيّ عنده مرهونة بأمر إصلاح المرأة وتعليمها. وفي الواقع فنحن قلّما نجد عدداً من جامعته يخلو من بحث حولها. وقد شاركه في مثل هذه المباحث صهره لاحقاً الشيخ نقولا الحدّاد، ونجيب المشعلاني وأخته روز... الخ كما فتح بابا في المجلّة للأمّهات والأساتذة والمعلّمين في الشرق لتسهل لهم مبادلة الآراء والمباحثة في وسائل التربية والتعليم. وبالفعل فقد تبارت أقلام كثيرة، ضمن هذا الباب، تارة بأسماء صريحة مثل عفيفة راجي (الاسكندريّة) وأنجلينا سمعان صائغ (الاسكندريّة أيضاً) والقاضي ظفر الدين أحمد أستاذ الكلّية الشرقيّة في لاهور (الهند) وعبده منعم (الناصرة فلسطين)... الخ، وتارة أخرى بأسماء مغفلة أو مقتضبة، مثل: حاجب، أو إحدى القارئات، أو خفيف، أو جمال... الخ[3].

---

(١) الجامعة. السنة ١، ج ١٣، ص ٢٤٧.

(٢) الجامعة. المرجع نفسه

(٣) الجامعة. السنة ١، ج ٤، ٥، ٦

ولم يتوقّف فرح في مساعيه لمعالجة قضيّة المرأة والتعليم في نطاق « الجامعة »، بل سارع إلى انشاء مجلّة « السيّدات والبنات »[1] لأخته روز، حيث تخفّى وراءها، وكتب على صفحاتها صراحة ومداورة كثيراً من المقالات التي تعنى بشأن الأنثى، فتاة أو زوجة، أو أمّاً، متحدّثاً عن ضرورتها في التربية والتعليم، على صعيد البيت، وعن أهميّتها الحياتيّة، على صعيد الحياة الاجتماعيّة.

ولو أنّ أمر المرأة توقّف في حدود البحث لقلنا: إنّ فرحاً باحث مصلح فحسب، ولكنّه عالج موضوعها على المستوى الإبداعي القصصي. ففي « البرج الهائل » - وهي رواية تمثيليّة تاريخيّة دينيّة غراميّة - ترى المرأة شيطاناً رجيماً، وفي رواية « الحبّ حتّى الموت » ترى المرأة ملاكاً سماويّاً كريماً[2]. وفي « أورشليم الجديدة » ترى أستير تموت شهيدة المرض والحبّ والتمسّك بأهداب دينها... وهكذا فعل في رواياته الموضوعة، أو الروايات المنقولة، حيث قدّم صوراً للمرأة مختلفة تظهرها في حقيقتها النفسيّة وواقعها الاجتماعي المكتنف بالتعقيد والتشابك والتداخل.

* * *

مسائل اجتماعيّة أخرى

إذا كان من وظائف علم الاجتماع اليوم، تصنيف أنماط العائلات الاجتماعيّة وأنواعها، وتحديد العلاقة بين العوامل المختلفة للحياة الاجتماعيّة، وتفسير الأحوال الأساسيّة لكلّ من التغيّر والثبات الاجتماعيين، فإن فرح أنطون - في إطار هذا المفهوم - قد لامس بعض القضايا الاجتماعيّة ملامسة خفيفة سطحيّة، وتوغّل في مناقشة بعض القضايا الاجتماعيّة الأخرى بجموح واندفاع

---

(١) صدرت هذه المجلّة على ثلاث مراحل وبأسماء ثلاثة: ١ - مجلّة السيّدات والبنات ١٩٠٣، ٢ - مجلّة السيّدات ١٩٢١، ٣ - مجلّة السيّدات والرّجال.

(٢) الجامعة: السنة ١، ج ١، ص ٢٦.

وعناد. وعلى الرغم من أنّ السوسيولوجيا (علم العمران عند ابن خلدون) قد أغفت اغفاءة طويلة بعد رحيل العالم المغربي الكبير، فإنّها لم تلبث أن نهضت على يد أربعة من الفلاسفة الغربيّين: أوغست كونت[1] (١٧٩٨ - ١٨٥٧)، وهربرت سبنسر[2] (١٨٢٠ - ١٩٠٣) وآميل دوركايم[3] (١٨٥٧ - ١٩١٧)، وماكس فيبر[4] (١٨٦٤ - ١٩٢٠)، فبفضلهم تشكّلت السوسيولوجيا الحديثة وتحدّدت معالمها، إذ مارس كلّ منهم تأثيراً شخصيّاً على تصوّرها كميدان من ميادين المعرفة.

ترى، هل كان للمصادفة يد في أن تكون ولادة كونت رديفة اليقظة العربيّة في الظهور ١٧٩٨، وغياب فيبر ١٩٢٠ رديفها في الرحيل؟ مهما يكن من أمر، فإنّ الفترة التي امتدّت مائة واثنتين وعشرين سنة، كانت النبع الذي نهل منه المتيّقظون، وكان فرح أكثرهم عبّا، فأفاد من نهضة أوروبة ما يأخذ بيد «نهضته». وكان للسوسيولوجيا أثر واضح تمثّل في طبيعة الموضوعات التي طرقها. وليس غريباً على مفكّر حرّ يقظ وجريء، كفرح، أن يستشعر أوّلاً، وأن يواجه فيما بعد، في بلاد الشام، وطنه ومرتع صباه، وأرض الكناية، حلبة نضاله، مشاكل لا حصر لها، يمتّ كثير منها إلى السوسيولوجيا، كالجهل والفاقة والمرض والبطالة والقمار والخرافة... إلى ما هنالك من عاهات المجتمع وأسقامه.

لم تكن الهجرة اللبنانيّة، تحديداً، أيّام فرح وليدة القمع السياسي من قبل

---

(١) فيلسوف فرنسي، ولد في مونلبه أسّس المذهب الوضعي القائل أن لا سبيل الى تمام المعرفة إلاّ باتّخاذ أوضاعها من الملاحظة والخبرة.

(٢) فيلسوف انجليزي من المدرسة الاختباريّة تأثّر بمذهب التطوّر. من آرائه أنّ المرء لا يستطيع الوصول الى معرفة الله.

(٣) عالم اجتماع فرنسي قال. انّ المجتمع هو مصدر الأحداث الأدبيّة والدينيّة

(٤) Weber. عالم اجتماع ألماني. من الموضوعات الرئيسيّة التي أولاها اهتمامه، موضوع تطوير منهج البحث في علم الاجتماع. وأنّ علم الاجتماع ليس محدوداً بمجرّد صياغة قوانين للسلوك، وإنّما عليه أيضاً أن يحدّد ما يسنده الناس الى تصرفاتهم من معان.

السلطات العثمانيّة الحاكمة، دائماً. فهذه حال ينطبق واقعها، غالباً، على المفكّرين الأحرار الذين كانوا يقلقون الدولة بآرائهم الداعية إلى الحريّة والعدالة والمساواة. ولكنّها ـ في رأي فرح المثالي ـ عائدة إلى البطالة التي تلقي بظلّها الثقيل على الناس، فيكرّه كثيرون منهم على مغادرة بلادهم إلى حيث السعة والوفرة والعمل، فيكدحون ـ هناك ـ بعيداً عن وطن حرموا فيه نعمة الاشتغال والارتزاق والموارد. ومرجع البطالة، أمّ الرذائل، في معتقد فرح، خواء العلم من الرؤوس، وفساد التربية في الأخلاق، لذلك نراه يرفع عقيرته، ويلقي تبعة ذلك على المدارس وأولياء السلطة، ويوجّه اللوم والانتقاد «الى الأمّهات اللواتي قلّما يلتفتن إلى العناية بأولادهنّ»[1]، ويدعو الدولة إلى إنشاء المدارس المجّانيّة المهنيّة التي كانت عاملاً أساسيّاً في نهضة ألمانية، لتلافي البطالة المودية بأهلها على الرذيلة. «فالرذيلة كالتنّين الخرافيّ لا تؤثّر فيه القوّة المادّية، فكلّما قطعتم رأساً ينبت مكانه رأس، إن لم يكن رؤوس. وإنّما يؤثّر في الرذائل والشرّ دواء يستأصل الداء من أصوله، وهو تربية النفس، من صغر، في الدين والخير والفضيلة»[2]. ويرى علماء الاجتماع في كلام فرح، هنا، أساساً حقيقيّاً في معالجته البطالة، وما ينتج عنها من المباذل والمفاسد الاجتماعيّة، ولا يشكّون أبداً في أنّ الرذيلة مفسدة للنفس الإنسانيّة، ومجلبة للشرّ بأنواعه، ولكنّها ـ على فسادها وشرّها ـ ليست قوام الفقر وسوء الحال، فالبطالة ترجع في أسبابها الحقيقيّة إلى أزمات اقتصاديّة واضطرابات سياسيّة تفضي جميعها إلى إغلاق المعامل وقعود العمال عن العمل، واشتداد الحاجة إلى الغذاء والدواء والكساء... فتنتشر، بسبب ذلك، الرذائل والمفاسد.

لكنّ الواقع لا يلبث أن يهزّ فرحاً، فيعيد النظر في موقفه المثالي، ويشحذ العقل في استقصاء أسباب التدهور الاقتصاديّ في البلاد، ويرى الدولة تمدّ يدها إلى الخارج طلباً للقروض من أجل إنشاء مشروعات تسعفها في تدارك

---

(١) الجامعة. سنة ١، ج ١، ص ٢٢.

(٢) الجامعة. سنة ١، ج ١٦، ص ٣٤٧.

ما ستؤول اليه من سوء المصير... فينبّه المسؤولين إلى أن القروض قيود شديدة، وسيطرة غربيّة تفتح الباب للأجنبيّ ليتحكّم بمصالح البلاد الاقتصاديّة والسياسيّة، لذلك يطالبهم «بإقامة العدل وإحقاق الحقّ»، لأنّ ذلك ينشط أفرادها على العمل «فتتبارى الهمم في الزراعة تنشىء طرقها، والتجارة تمهّد سبلها، والصناعة تجوز صعابها، والمعارف ترد موردها العذب»[1]. والحقيقة أنّنا لا نجد في إشارته المبطّنة إلى «إقامة العدل وإحقاق الحقّ» إلاّ مضموناً لواقع اقتصادي أليم، أسيء فيه توزيع الثروة بين الناس من جهة، وأغلقت منافذ العمل في وجوههم من جهة أخرى، فنتجت عن ذلك اشكالات سوسيو - سياسيّة شديدة التعقيد. وتتوضّح هذه المقولة الفرضيّة حين يربط قضيّة البطالة وقلّة الأعمال وكساد سوق الزراعة باختلال الحالة السياسيّة واضطراب حبل الأمن فيقول: «إنّ استقرار هذه الحالة واستتباب الأمن يجعل الأمّة قادرة على الاهتمام بالزراعة، فتحيي الأراضي البور، وتنشط بذلك الصناعة، وتدبّ الحركة في أنحاء البلاد بسبب انتشار السكك الحديديّة والطرقات المعبّدة، فتنتعش الطبقة الفقيرة، ويدور دولاب العمل. وهنا تخرج الأمّة بسعة العيش ورخاء البال من هذه الدائرة الاجتماعيّة الضيّقة»[2]. وبذلك يكون فرح قد ربط القضيّة الاجتماعيّة بالأسباب الاقتصاديّة والسياسيّة. لكنّ الرجل - على نباهته وصبوه إلى الخير العام - ظلّ أسير طوباوية تعود به إلى المسيحيّة الصافية الأولى. ففيما نحن نلقاه مدفوعاً إلى المثاليّة في حلّ قضيّة البطالة وما تصطنعه من إشكالات اجتماعيّة... فواقعيا في حسن الربط بين الاقتصاد والاجتماع، ونطمئن إلى أنّه قد صاغ، في النهاية، فكره صياغة علميّة تفسّر النتائج على ضوء الأسباب... إذا بنا ندهش من موقف، أقلّ ما فيه، أنّه يعيده إلى قواعده الأولى في المثاليّة المطلقة، فيعلن في غير مواربة أو التواء: «أنّ أدواء الهيئة الاجتماعيّة الحاضرة لا تشفيها مهما عظمت، ولا دواء لها إلاّ

---

(١) الجامعة: السنة ١، ج ٣، ص ٧٣.
(٢) الجامعة: السنة ١، ج ٣، ص ٧٥.

التربية الأدبيّة، وإنشاء الأخلاق الفاضلة. ثمّ ينتقل إلى تبسيط هذا الموقف وشرحه: «أحفروا الترع في البلاد، ونظّموا الريّ. إبنوا الخزانات العظيمة للنيل، افتحوا للأمّة أبواب التجارة والصناعة، اعقدوا جمعيّات لتدريب الناشئة على الرياضة البدنيّة، إصلاحاً لبنية الأمّة، أنشئوا مدارس كثيرة في كلّ مدينة، وكلّ قرية، لتعلّموا أبناء الأمّة في هذه المدارس أنّ الحياة عراك شديد يقوم فيه القويّ ويسقط الضعيف، فيجب أن تكونوا أقوياء لا ضعفاء، غالبين لا مغلوبين. أحشوا عقولهم بمبادىء العلوم الطبيعيّة والتاريخيّة والتجاريّة. وبعبارة واحدة نقول: إفتحوا موارد الرزق والثروة والقوّة دفعة واحدة للأمّة، لتنال ما لم تنله أمّةٌ قبلها. فماذا تكون النتيجة؟ وأيّ جنس من البشر يكون لنا في ختام هذا السعي العظيم؟ يكون لنا... بشر آلهتهم بطونهم وجيوبهم. جيل ثقيل شره قاس، غايته في هذه الحياة أن يدوس كلّ شيء تأييداً لمصلحته، ولا مبدأ له غير منفعته. ولعمر الحقّ، إنّ سكن الأرض خاوية خالية، أو المعيشة فيها ممتلئة فقط بالحيوانات الطبيعيّة الفطرية، لخير من الإقامة بين جيل كهذا الجيل»[1] . وهكذا عادت فكرته في موضوع الإصلاح إلى تبنّي الموقف المثالي. وهذا الموقف ـ على ما لنا عليه من تحفّظات ـ يرسم لنا صورة الرجل غير المستقرّ على رأي، ولكنّها ـ مع ذلك، تبقى الصورة التّواقة إلى الترفّع والنمذجة والمثال.

على أنّنا، استيفاء للبحث الساعي إلى تحديد معالم نشاطات فرح في هذا الحقل، نجدنا مدفوعين إلى السؤال الطبيعي: أين هو موقعه من الدراسات الاجتماعية؟ هذا، مع اعترافنا المسبق بأنّ إحاطة الموضوع بأطرافه الأربعة غير تامّة. ولكنّ نموذجاً واحداً ـ على الأقلّ ـ على إشكالات العصر (قضيّة البطالة مثلاً) يبدو مقبولاً لتحديد معالم هذا النشاط، لسببين:

ـ لتشابه في الموضوعات المطروحة على تكرار يصل إلى حدّ الاجترار والإسفاف.

(١) الجامعة. المرجع نفسه ص ١٦٠.

ـ التناقض في المعالجة لا يسفر، أحياناً، عن موقف نهائيّ ثابت، على نحو ينفي الثاني فيه الأوّل، أو يناقض الثالث الأوّل والثاني معاً، أو يفضي إلى تبنّي الرأي الأوّل من جديد مع إضافة إليه وشرح عليه وتزيين له. من هنا قصرنا البحث على تقديم عيّنة، تسيغ لنا الجواب على السؤال.

ينعقد إجماع المختصّين على أنّ موضوع السوسيولوجيا هو دراسة المجتمع في ظواهره ونظمه، ودراسة مجمل العلاقات القائمة بين أفراده، دراسة علميّة وصفيّة تحليليّة، من أجل الوصول إلى الوظيفة الاجتماعيّة التي تقدّمها هذه الظواهر والنظم والقوانين التي تحكمها. وبقدر ما تعنى السوسيولوجيا بدرس بنية المجتمع في مظهره الخارجيّ، فإنّها تعنى ـ بدرجة أكبر ـ بدراسة الوظائف أو الظواهر الاجتماعيّة فتتناول:

« أوّلاً: النظم والتشريعات القانونيّة التي تتأثّر باتجاهات العرف والتقاليد، لذلك فإن هذه النظم القانونيّة ذات صفة اجتماعيّة واضحة، ويقوم بدراستها من ناحية اتّصالها بالحياة الاجتماعيّة (علم الاجتماع القانونيّ). كذلك فإن القواعد الخُلُقيّـة والعادات من الظواهر الاجتماعيّة التي تدخل في موضوع علم الاجتماع الخُلُقي.

ثانياً: يعدّ الدين ظاهرة اجتماعيّة، لأنّه يوجد بين أفراد مجتمع معيّن، كما أنّه يؤثّر على حياة الأفراد وعلى نظمهم الاجتماعيّة. ولذا، فإنّ دراسة النظم الدينيّة والمعتقدات والطقوس والشعائر هي موضوع فرع هام، هو علم الاجتماع الديني.

ثالثاً: يعدّ النظام الاقتصادي المتّصل بالثروة كالزراعة والصناعة وتقسيم العمل، أو توزيع الثروة، ونظام الطبقات، ومستوى المعيشة... كلّ هذه الموضوعات تعدّ نظاماً اجتماعيّاً وتدخل في مجال علم الاجتماع الاقتصادي.

رابعاً: وأخيراً فإنّ هذه المظاهر الفنيّة للمجتمع، أو الظواهر الجماليّة وما يندرج تحتها من شعر ونحت وتصوير، يختصّ بدراستها علم الاجتماع الجمالي،

على أساس أنّ مظاهر الإنتاج الفنّي، بوجه عام، تتأثّر في بيئة معيّنة بالحياة الاجتماعيّة والسياسيّة السائدة. ودراسة مثل هذه المؤثّرات على الناحية الفنيّة تشكّل موضوع الدراسة لهذا الفرع من علم الاجتماع »[1] .

فبناء على هذه الفروع التي تتدخل فيها السوسيولوجيا، وتعتبرها ميداناً من ميادين عملها، نجد فرحا حاضراً في كلّ منها تقريباً، فإنّه تناول الأعراف السائدة في المجتمع الشرقي، والتقاليد التي تمسك بتلابيبه، وآفات القمار والاستعطاء والسرقة والجريمة المتفشّية فيه، وبالغ في معالجة المسألة الدينيّة يدفعه إليها ما رآه من تفرقة ونفرة وتنابذ... وخاض في المسألة الاقتصاديّة بالتفصيل، فتحدّث عن الثروة وكيفيّة الانتفاع بها، وعن الصناعة الوطنيّة وحمايتها من المنافسة الأجنبيّة، وعن الزراعة وضرورتها في حياة البلاد وارتقائها، ولم تتوقّف عنايته بالمسألة الزراعيّة في حدود مصر وحدها، بل دعا المهاجرين السوريين في الولايات المتّحدة إلى اتّخاذها مهنة وحرفة، واستصدر لهم - عبر اتّصالاته بالمسؤولين الأميركيّين تارة، والكنديّين تارة أخرى - قانون حقّ تملّك مساحات من الأرض مجّاناً[2] يزرعونها ويربّون فيها المواشي. ناهيك بمسألة الطبقات الاجتماعيّة، فقد سلخ لها أكثر من عمل، كان أبرزه قصّته: « الدين والعلم والمال ». أمّا النواحي الفنيّة والجماليّة فقد خصّها بمقالات شتّى، منها بحثه المتسلسل عن أشهر الرسوم وأعظم الرسّامين[3]، إلى جانب مباحثه عن الحفائر والكشوفات الأثريّة وقيمتها الفنّية والتاريخيّة، والخصوصيّة التي تتميّز بها...

مع كلّ هذه الأعمال التي استغرقت مجلّته في سنواتها الست، والتي تتّصل بالسوسيولوجيا من قريب أو بعيد، أيحقّ لنا أن نسمّي فرحا عالم اجتماع؟ إنّ

(١) Ogburn W E And Nıkoff, M FF, Handbook of socıology, p p 15, 16 - New York, 1963

(٢) راجع في ذلك الجامعة. السنة ٦، ج ٥، ص ١٢٦، وجزء ٧ ص ١٢٩ - نيويورك ١٩٠٨.

(٣) الجامعة: السنة ٥، ج ٦ وما بعده، ص ٢٤٠ - نيويورك ١٩٠٦.

السؤال كبير، وغير صالح للطرح أصلاً، ففرح وغيره من السابقين واللاحقين حتى عهد قريب، كتبوا على غير تخصّص في موضوع بعينه. فهم من أصحاب الثقافة الواسعة، وليسوا من ذوي التخصّص والتفرّغ، فلا نطلبنّ منه صفة الباحث الاجتماعي الكامل، بمعناها العلمي الدقيق، كمعرفة الطرق التاريخيّة والتجريب الاجتماعي، والطريقة الإحصائيّة والمسح الاجتماعي... الخ. ولا امتلاك الأدوات أو الوسائل الآيلة إلى ما يسمّيه علم الاجتماع بجمع البيانات. والملاحظة الدقيقة، والمقابلة Interview، واستمارة البحث Questionnaire، فهذه من الوسائل التي كانت في معظمها لدى مؤسّسي السوسيولوجيا الأربعة أنفسهم، وأمّا أن نسمّيه باحثاً اجتماعيّاً، على سبيل التساهل، فهذه صفة مقبولة تشمله، كما تشمل سواه من كتّاب عصره، وإن كان فاقهم انصرافاً إلى قضايا المجتمع، وإكباباً عليها، حتّى أنّه يمكننا الجزم أنّ أعماله جميعاً كانت من صميم الواقع الاجتماعي في كافّة مناحيه، بغضّ النظر عن قيمة معالجتها وكيفيّة بحثها، ولكنّ مجرّد الإلمام بها، على هذا النحو من الشموليّة، ميّزه عن معاصريه بخطاب سوسيولوجي قوامه:

- رفض الشعائر والطقوس، والعودة بالدين إلى أصوله الأولى.

- فرض العلم الإلزامي على الجميع، وإشاعة المدارس المهنيّة، وضرورة تعليم الأنثى التي عليها يقوم زرع الأخلاق الفاضلة من أجل بناء مجتمع مثالي.

- تنظيم الاقتصاد في وجوه الزراعة والصناعة والتجارة، لتجاوز مساوىء البطالة والفاقة، وقبائح المفاسد الاجتماعيّة الأخرى.

- اتّخاذ الغرب نموذجاً في فصل الدين عن الدولة، والمساواة بين الناس تحت سلطة القانون وإحلال الحريّة في التفكير والتعبير والتحبير، وإقامة المساواة في الواجبات والحقوق.

الفصل الثاني

فرح أنطون والخطاب السياسيّ

مقدّمة:

قبل مباشرة الكلام على الخطاب السياسيّ عند فرح أنطون، يجدر بنا لو نتوقّف قليلا عند بعض المصطلحات التي كانت تشكّل، في مضامينها، جملة من المفاهيم القانونيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة ذات الصفة الشرعيّة في الإطار الرسميّ للدولة العثمانيّة. وواقع الحال، إنّ توقّفنا القليل أمام هذه المصطلحات لا يخوّلنا حقّ النقد أو النقض، ولا الرضا أو القبول، بقدر ما يسعى إلى تبيان حقيقتها، وتبيان موقف فرح منها بالضرورة، والإشارة إلى كيفيّة تعاطي المتنوّرين معها إذا دعت الحاجة إلى ذلك.

ولعلّ سبب الإلماع هذا، جميعًا، عائد إلى أنّه لا يجوز للباحث أن يتجاوز، عن قصد أو سوء تقدير، «مفردات» سياسيّة ذات دلالات فقهيّة أحيانًا، لدولة سادت في هذا الجزء من العالم سيادة تكاد تكون مطلقة، وكان لها من القوانين والأنظمة والتماسك ـ داخليّا ـ ما جعلها كياناً سياسيّاً كبيراً مرهوب الجانب، يحمل في طيّاته صفة الاعتراف والاحترام الدوليين ـ على صعيد الخارج ـ. ومهما اختلفت آراء المتنوّرين، وبينهم فرح بالطبع، في أمر هذه المفاهيم، فإنّ ممارستها الفعليّة كانت تحمل دائماً الطابع الشرعي لدولة ذات كيان رسمي.

ثمّة، على الأقلّ، مجموعة اصطلاحات جرى التأكيد عليها باستمرار من قبل السلطة الحاكمة، منها: الدولة، الوطن، الأمّة، الجامعة العثمانيّة، الجامعة الإسلاميّة، الشرق.... الخ كما جرى تداولها بأقلام الكتّاب في أدبيّاتهم المسطورة وأحاديثهم المنثورة، سواء سواء، ولم يكن إجماعهم، كافة، على مضمونها، أو ممارسة فعلها، سبيلا إلى الرضا عنها، بل كان سبباً مبرّراً للتشكيك فيها، ودافعاً لضرورة إعادة النظر في مدلولاتها، بدعوى الإصلاح والتجديد.

أ ـ الدولة:

ومع أنّ كلمة «دولة»[1] لم ترد قطّ مرّة واحدة في القرآن الكريم، إلاّ أنّ ذلك لم يمنع من قيام دولة إسلاميّة تستمدّ قوانينها، في السلطتين التشريعيّة والتنفيذيّة، من القرآن والسنّة. وسواء، أفلحت هذه الدولة في إحقاق العدل ـ وهذا هو الهدف الأساس في تبرير قيامها ـ أم أخفقت، فإنّ ما آلت إليه حالها، في القرن التاسع عشر على يد العثمانيّين، جعل إعادة النظر في كينونتها أمراً مشروعاً.

يُعْتَبَرُ الطهطاوي أبعدَ الأصوات، في العصر الحديث، المتحدّثة عن «الدولة» التي تقوم، في رأيه على ركنين أساسيين هما: الحاكم (السلطة) والمحكوم (الرعيّة)، إذ بدونهما لا يقوم كيان سياسيّ، فالعلاقة بين السلطة والرعيّة هي التي تكوّن «الدولة» باعتبارها نظاماً سياسيّاً. لكن الطهطاوي أنكر على الحاكم أن يمتلك الرعيّة، واشترط في «الدولة» أن تكون الرعيّة مصدر السلطات، وبالتالي (رأى) أنّ القوّة الحاكمة إذا كانت «جالبة للمصالح»، دارئة للأخطار «فإنّ القوّة المحكومة هي «القوّة الأهليّة»،

(١) الدّولة (بفتح الدال) في الدين، والدّولة (بضمّ الدال) في الحرب والسلطان، لأنّ ذاك لا يقطع وهذا زائل منقطع (راجع: كتاب معالم الكتاب ومعالم الإصابة: انشاء عبد الرحيم بن علي بن شيت القرشي ص١٤٦/ عني بنشره وتعليق حواشيه الخوري قسطنطين الباشا المخلّصي) المطبعة الأدبيّة، بيروت ١٩١٣

المحرزة لكمال الحريّة، المتمتّعة بالمنافع العموميّة فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجوده، وتحصيل سعادته دنيا وأخرى»[١]، كما رأى أنّ الدولة ما وجدت إلاّ لحماية الأفراد وحرّياتهم[٢]. وقد صادفت هذه الفكرة الأخيرة صدى قويّاً في الميثاق الفرنسيّ الذي نقله رفاعة إلى العربيّة وعلّق على بعض موادّه، وذكر التعديلات التي أدخلت عليه. فعلى الرغم من أنّ «غالب ما فيه ليس من كتاب الله تعالى ولا سنّة رسوله، لكنّه أثبت، بعد ذلك، أنّ الأصول العامّة التي صدر عنها الميثاق لا يناقض الأصول العامّة للحكم الإسلاميّ الصحيح. فإذا كان الحكم الإسلاميّ يهدف إلى تحقيق العدالة، فإنّ في الميثاق الدستوريّ منهجاً لتحقيق العدالة، وتحديد إطار قانونيّ ينظم العدالة بين الحاكم والمحكوم»[٣]. من هنا خلص الطهطاوي، في ضوء ثقافته الإسلاميّة، إلى مشروعيّة لم يحظّر فيها إسلامه عليه إمكانيّة الاستفادة من النظم الغربيّة على طريق بناء الدولة الحديثة، لأنّ ذلك لا يتناقض مع دينه في شيء، بل يحقق المثل التي نادى بها الإسلام في العدالة الاجتماعيّة. هذا ما كان من أمر «الدولة» مع الطهطاوي في مصر. أمّا في بلاد الشام، فقد نقل نوفل نوفل[٤] (١٨١٢-١٨٨٧) كتاب «حقوق الأمم»[٥] في السنة نفسها التي قبض فيها الطهطاوي إلى ربّه (١٨٧٣). ويقوم الكتاب في فصله الأوّل، بتحديد دقيق لمفهوم «الدولة»، إذ «يعبّر عنها، في اصطلاح علم البوليتيكة

(١) رفاعة الطهطاوي مناهج الألباب المصريّة، في مناهج الآداب العصريّة ص ٢٣٥ سنة ١٨٧٠ ـ صورة فوتوغرافيّة

(٢) رفاعة الطهطاوي المرجع نفسه ص ٢٣٥

(٣) د. محمود فهمي حجازي أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي ص ٤٠ ـ الهيئة المصريّة العامّة للكتاب ـ القاهرة ١٩٧٤.

(٤) أحد رجال النهضة الأدبيّة. ولد في طرابلس وتوفي فيها تضلّع من العربيّة والتركيّة له «صناجة الطرب في تقدّمات العرب»

(٥) للبارون: أشلحتا أوطوقار السماوي ترجمه من اللغة التركيّة خدمة للدولة والوطن، الفقير لرحمة ربّه القدير نوفل بن نعمة الله بن جرجس نوفل الطرابلسيّ لا ذكر لاسم المطبعة ـ بيروت ١٨٧٣.

(Politique) عن جمعيّة (جماعة) أشخاص مستقلّين متمدّنين، يسكنون محلاً واحداً تحت حكم رئيس واحد»[1] . وليس في تحديد أوطوقار Otocar هذا ما يناقض رأي الطهطاوي، فالمفكّر النمساوي وضع كتابه مباشرة باللغة التركيّة، فابتعد كلامه في ذلك عن كلّ لبس تسبّبه الترجمة غير الدقيقة أحياناً. فكلا الاثنين: المصري والنمساوي، متّفق على تحديد مفهوم الدولة الحديثة إزاء ما هو قائم في كينونة الدولة العثمانيّة. ذلك «لأنّ الدولة العثمانيّة كانت دولة عسكريّة وثيوقراطيّة» Un Etat Théocratique، أيّ دينيّة، وعالميّة، وذات حكم مطلق، وطبقيّة وإقطاعيّة من نوع خاص»[2] ، وكأنّهما أرادا ـ مع من كتبوا ـ حثّ المسؤولين فيها على إخراجها من ظلمة العصور الوسطى، ووضعها في مستوى العصر والحداثة.

وبعد مرور ستة وعشرين عاماً على صدور كتاب أوطوقار (حقوق الأمم) أطلّ فرح في الاسكندريّة بجامعته (١٨٩٩)[3]. فكتب في الاجتماع والسياسة فصولاً شائقة عبر أعدادها الصادرة في الثغر المصري أو نيويورك أو القاهرة، حيث لفظت أنفاسها الأخيرة، بيد أنّ مباحثه جميعاً جاءت كلاماً على داخليّتها، وعلى كيفيّة إصلاحها، أيّ أنّها اتّخذت طابع الإخبار حيناً، وطابع الدراسة حيناً آخر، من مثل قوله: «فعبد الحميد خان الثاني حامي

---

(١) نوفل نوفل· المصدر السابق، ص ٥. لا يختلف هذا التحديد، على قدمه، في شيء تقريباً عن التحديدات الحديثة للدولة. فادمون رباط، يعرّف الدولة قائلا: «هي هيئة سياسيّة مشتملة على ثلاثة عناصر لا بدّ من وجودها في كلّ دولة وهي: أوّلا ـ الشعب، ومنه تتألّف الهيئة الاجتماعيّة التي تنبثق عنه الدولة ثانيا· الاقليم، الذي يحدّد المجال الجغرافي للدولة. ثالثا: السلطة التي تمارسها الدولة على من يقيم ضمن حدودها». (الوسيط في القانون الدستوي. ج ٢، ص ٢٠ ـ دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٥).

(٢) د. عبد العزيز محمّد الشناوي· الدولة العثمانيّة: دولة اسلاميّة مفترى عليها. ج ١، ص ٤٩، مطبعة جامعة القاهرة ١٩٨٠.

(٣) لن نتوقّف هنا في الكلام على مفهوم «الدولة» عند من توسّطوا هذه الفترة التاريخيّة، كي لا نقع في الاستطراد فنخرج عن صلب رأي فرح في ذلك.

حمى « الدولة »[1] ، « ودولتنا العثمانيّة العزيزة على كلّ عثمانيّ »[2] . و« إنّ من يكتب في المستقبل تاريخ الدولة العثمانيّة »[3] و« من القسم الثالث الدولة العثمانيّة »[4] و« محالفة الدولة العليّة وفرنسا »[5] و« المدنيّة الجديدة والمدنيّة القديمة في الدولة العثمانيّة »[6] ، و« الدولة ومجلس الأعيان والمبعوثان »[7] ، « وسوريّا وفلسطين بين فرنسا وروسيّا والدولة العليّة »[8] الخ...

وأغلب الظنّ، أنّ تخطّي فرح لتحديد الدولة عائد لأمرين اثنين على الأقلّ:

ـ أنّ مفهومها، في وجدان الناس، كان راسياً على أنّها ذلك الكيان السياسيّ المتمتّع بالهيبة والقوّة والتمايز عن باقي « الدول »،

ـ أنّ الكلام عليها، تحديداً وتعريفاً، بأقلام من سبقوه، أفرغ الكنانة من كلّ سهم، فما عاد ضروريّاً البتّة الغرق في بحر تعريفات تزيد القلق في الأذهان، والبلبلة في المواقف. لكنّ فرحا، برغم هذا التخطّي، كان يعي أنّه يتعاطى لدى كلامه على الدولة، مع كيان سياسيّ كبير، تعيش فيه قوميّات متعدّدة (أتراك، عرب، أكراد، أرمن... الخ) وتنتشر على رقعته أديان كثيرة (مسلمون، مسيحيّون، يهود، مختلفو المذاهب والملل)، ويتكلّم أهله لغات شتّى (التركيّة، العربيّة، الأرمنيّة، الكرديّة... الخ)، ويتوزّع طبقاته الأغنياء والفقراء، التجّار والحرفيّون والزرّاع، والموظّفون والجند... ولمّا كان

---

(١) الجامعة العثمانيّة: السنة ١، ج ١، ص ٢، الاسكندريّة ١٨٩٩.

(٢) الجامعة العثمانيّة: السنة ١، ج ١، ص ٦، الاسكندريّة ١٨٩٩.

(٣) المرجع نفسه: السنة ١، ج ٢، ص ١٨، الاسكندريّة ١٨٩٩.

(٤) المرجع نفسه: السنة ١، ج ٢، ص ١٩، الاسكندريّة ١٨٩٩.

(٥) المرجع نفسه: السنة ١، ج ٧، ص ١١٤، الاسكندريّة ١٨٩٩.

(٦) الجامعة. السنة ٣، ج ٤، ص ٢٥٥، الاسكندريّة ١٩٠١.

(٧) المرجع نفسه: السنة ٣، ج ١٠، ١١، ١٢، ص ٦٨٥، الاسكندريّة ١٩٠٢.

(٨) المرجع نفسه: السنة ٢، ج ٤، ص ٢٤٢، الاسكندريّة ١٩٠١.

هذا الكيان ممزّق الأوصال في قوميّاته، شديد الخلاف في مذاهبه، أثيراً في الكلام بلغاته، بيّن التنابذ في طبقاته... سعى في جميع ما كتب، إلى لمّ شعثه ضمن إطار دولة موحّدة، أوّلاً، وإلى إصلاح نظامه، كدولة أيضاً، يريد لها البقاء والحياة ثانياً. وعلى هذا نجد فرحاً في تجاوزه التعريف بالدولة، لم يلغ عنده مفهوماً، وكيفيّة التعامل مع هذا المفهوم في نطاق الواعي لكيانها ومقوّماتها وهيكليّتها، وأدوات الحكم فيها، وطبيعة تركيبها، وخصوصيّة الخلل الذي يعتورها، ويكاد يودي بحياتها...

ب ـ الأمّة:

وتأتي مفردة «الأمّة» ممّا شاع استعماله كثيراً، أيام العثمانيّين وقبلهم. والكلمة «وردت في القرآن للدلالة على شعب أو جماعة»[1]، ثمّ اختلف معناها بحسب ورودها في الآيات، فإن كانت «الأمّة» التي أنشأها محمّد، أوّل الأمر، هي من العرب، فقد كان هذا الأمر ثانويّاً، أمّا الجوهريّ فهو الأساس الدينيّ الذي قامت عليه: فبعد أن كانت أمّة من العرب صارت أمّة من المسلمين»[2].

لكنّ هذا المفهوم في وحدة الأمّة، لا سيما أيّام بني عثمان، كان عرضة للشكّ في مضمونه الواقعيّ، ذلك أنّ دولة، كالدولة العثمانيّة مثلا، اتّسعت ممتلكاتها في قارات ثلاث: آسية وأفريقية وأوروبّة، وبسطت نفوذها على دول وأمم مختلفة، واجهت أخلاطاً من جنسيّات وقوميّات اعتصم أصحابها بها، ولغات تعصّب متكلّموها لها، وأديان استمسك معتنقوها بأهدابها، وعادات وتقاليد وثقافات آثرها ذووها على جديد الفاتح، وهكذا ظلّ جلّ المفتتحين (بفتح التاء الثانية) أمما متمايزة في كلّ شيء، إرثاً وخصوصيّة، ولم ينضووا

(١) دائرة المعارف الإسلاميّة مادّة. أمّة، ج ٢ ص ٦٣٠/ طبعة طهران ـ لا تاريخ لسنة الطبع.

(٢) دائرة المعارف الاسلاميّة ج ٢، ص ٦٣٤.

تحت سقف العالم إلاّ بشعار العثمنة الرسميّ. فسكّان بلاد الشام وبلاد النيل والأرمن والأكراد والأتراك وسواهم هم أمم مختلفة في أثنيتها Ethnique، ولكنّها مؤتلفة في مواطنيّتها العثمانيّة. وتعاطى المتيقّظون مع هذا الاصطلاح على تفاوت في المضمون، فبينما نراه عند الأفغاني محصوراً بالمسلمين، أغلب الأحيان، يراه أديب إسحق ملتزماً بالعرف. فالأمّة «في عرف أهل السياسة، الجماعة المتجنّسة جنساً واحداً، الخاضعة لقانون واحد»[1]. ثمّ يستطرد إلى الشرح كي لا يقع القارىء في الالتباس فيقول: «والمراد بوحدة الجنس اتفاق الجماعة على الاعتزاء إلى جنس واحد يتوالدون فيه، ويتّسمون به، كالجنس الأميركاني لسكّان الولايات المتّحدة الأميركيّة، سواء كانوا انكليزا، أو فرنسويّين، أو اسبانيّين، أو أميركانيّين أصلا، والعثمانيّ لسكّان البلاد العثمانيّة في أوروبّا وآسيا، سواء كانوا أتراكاً، أو عرباً، أو تتراً أصلا... وهلمّ جرّا»[2]. واستخدم فرح مفردة «الأمّة» كالطهطاوي من قبل، بمعنى: الجماعة أو الهيئة الاجتماعيّة، وهو استخدام لا يخرج في حقيقته عن دائرة استخدام أديب له. ولم يتوسّع صاحبنا في هذا المدلول أو يُفَسّر، بل إنّه تعاطى معه من غير تعريف، معتبراً إيّاه معنى بديهيّاً لا يحتمل تأويلاً أو ترجيحاً، لذلك لم تتخط كتاباته قطّ حدود هذا المفهوم في كلّ ما كتب. إنّ قوله: «ضع «لأمّة» من الأمم دستوراً حرّاً جديداً، وأطلق حريّة أقلامها... وامنح هذه «الأمّة» ما شئت و ما شاءت من الحريّة الشخصيّة والعموميّة والسياسيّة..»[3] وقوله: «إنّ ألدّ أعداء الإصلاح في «الأمة» هو الأخلاق الفاسدة التي ينشئها فيها الجهل الوخيم، وإنّ هذا الداء لا يكون إلاّ بالتربية والتعليم. ونسمّي هذا الداء، الداء الداخلي، لأنّه ينشأ في باطن «الأمّة» ويولّد

---

(١) أديب اسحق. الدرر. الكتابات السياسيّة والاجتماعيّة. جمعها وعلّق عليها. ناجي علّوش ص ٧٣. دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت ١٩٧٨.

(٢) أديب اسحق: المرجع نفسه، ص ٧٣.

(٣) الجامعة العثمانيّة: السنة ١، ج ١، ص ٤، الاسكندريّة ١٨٩٩.

فيها جراثيم الفساد »[1] . أجل، إنّ هـذيـن القـولين اللـذيـن يتنـاولان، في الأصل، أدواء « الأمّة »، يؤكّدان على استخدام هذه المفردة بمعنى الهيئة الاجتماعيّة في إطار الدولة التي تشتمل أوطاناً عثمانيّة متعدّدة.

ج ـ الوطن:

وتأتي بعدئذ لفظة « الوطن » في قائمة الاصطلاحات السياسيّة التي وقف المتنوّرون أقلامهم على معالجتها. وكان فرح قد استخدم ـ كما مرّ معنا في كلام سابق ـ شعار « الله الوطن ـ الاتحاد والارتقاء » إطاراً لعنوان « الجامعة العثمانيّة ». وهو يعلن في مفتتح العدد الأوّل فيقول: « ... وسيكون من أهمّ أغراض هذه المجلّة خدمة « الوطن » العثماني والمصريّ والجامعة العثمانيّة بنوع مخصوص، فتبحث في ما يجمع لا في ما يفرّق، وفي ما يرتق، لا في ما يفتق، واضعة أمرها الوطنيّ فوق كلّ ما سواه »[2] . وفي شرح إطار « الجامعة » (الله والوطن ـ الاتحاد والارتقاء) يقول فرح: « ...إنّ عدم الثقة بالله تعالى آخذ بالامتداد في عقول بعض الطبقات في الشرق... ومبدأ « الوطن » غامض في الشرق، يعرفه الشرقيّون ولا يفهمونه، ولو فهموه، لكفوا أنفسهم كثيراً من المصائب. فمن واجبات كلّ نصير للإنسانيّة والوطنيّة أن ينهض للدفاع عن الأمر الأوّل (الله)، وإيضاح الأمر الثاني (الوطن). وما عدا ذلك فإنّ الإيمان بالواحد الأحد أساس الفضائل كلّها، ورباط قويّ يربط أجزاء الإنسانيّة مهما اختلفت مذاهبها، وتباينت مشاربها، وكذلك حبّ « الوطن »، فإنّه جزء من ذلك الإيمان، كما يقول العرب، ورباط آخر يربط عناصر كلّ أمّة مهما اختلفت مطالبها »[3] .

يبدو لنا هذا النص ـ على قصره ـ غنيّاً بالدلالات السياسيّة والاجتماعيّة.

---

(١) الجامعة العثمانيّة: السنة ١، ج ١، ص ٥، الاسكندرية ١٨٩٩ .

(٢) الجامعة العثمانيّة: السنة ١، ج ١، ص ١، الاسكندرية ١٨٩٩ .

(٣) الجامعة العثمانيّة: المصدر نفسه، ص ١ .

لذلك فإنّ محاولة فكّ أجزائه سترينا ما كان متفشياً، يومذاك، من المساوىء والعيوب. فثمّة: الوطن، الله، الطبقات، الشرق، والجامعة العثمانيّة. فماذا كان من أمرها؟

باعتراف فرح بأنّ مبدأ الوطن في الشرق يعرفه الشرقيّون ولا يفهمونه، إشارة واضحة إلى معرفة المواطن منزل إقامته، وجهله ما يتوجّب عليه إزاءه من حبّ وتضحية وعطاء. وهي حال لا تنطبق على العثمانيّين وحدهم، وإنّما يستوي فيها أهل الشرق كافّة، وبغير استثناء. فالشرقيّ أثيريّ تستهويه مصالحه وما يكسبه الدّعة الذاتيّة والطمأنينة الشخصيّة، والرفعة الفرديّة على حساب جيرانه في الوطن الذي يؤويه، غير مقيم للنشر العلميّ العام وزناً إلاّ علمه، ولا لإشاعة البحبوحة الجماعيّة قدراً إلاّ بحبوحته، ولا لصحّة المجتمع كلّه قيمة إلاّ صحّته، ولا لانتعاش اقتصاد البلاد جميعاً شأناً إلاّ امتلاء خزائنه بالذهب... من هنا يسعد الشرقيّ على بؤس الآخرين، ويغنى ويعيش على فقرهم وقوتهم، فتنشأ الطبقات الاجتماعيّة. فالطبقة الاجتماعيّة الدنيا تعود في أصولها ـ كما نستقرئها من النص، إلى الأنانية في امتلاك الشيء وحجبه عن الآخرين، فتتباعد الثقة بين الناس وتخلّف من جرّائها نفوراً وبغضاً. ولو أنّ المواطن الشرقيّ التفت إلى جاره في الضرّاء والمرض والفاقة، كما يلتفت إلى نفسه لما كان أمر الوطن من السوء في منزلة تأنفها الساحة بلا مراء. ولن يتأتّى له الخروج إلى حبّ الوطن إلاّ بحبّ الله الذي هو حاجة إنسانيّة عامّة قبل أن يكون ضالّة المواطن الخاصة. فالمواطنون في الشرق يتقاتلون على «حبّ الله» فيما يمنع الله عليهم القتل، ويختلفون في «حبّ الله» حيث يأمرهم بالألفة، ويتسابقون على مصادرة «الله» حيث ينصحهم بالتسامح، فهم أنانيّون في الحبّ الإلٰهي إلى حدّ الأثرة، فيما الله روح ترفرف على الجميع وتتغلغل في قلوبهم. فكيف لا يضير الله مثل هذا الحبّ كما يضير الوطن؟ لذلك كان حبّ الوطن من حبّ الله، وكرهه كرهاً لله.

وتتّضح لنا صورة الوطن بجلاء أشدّ، حين نقرأ فرحا في حديث له عن

« حزب الناسيوناليست في مصر »[1] ، وهو حديث لا يخدمنا في موضوعنا هنا إلاّ من جانبه الدلالي، حيث نرى صاحب « الجامعة » يحلّل لفظة « الوطن » العربيّة بالمقارنة مع رديفتها الفرنسيّة فيقول: « قبل البحث في هذا الموضوع نشير إلى خطإ في الترجمة يقع كلّما بحثت الجرائد الأوروبيّة في « حزب مصر الوطني »، فهي تسميه Nationaliste ، والمترجمون إلى العربيّة يترجمونها « وطنيّ »، وهو خطأ، لأنّ كتّاب أوروبا وساستها يريدون بهذه الكلمة معنى آخر، فعندهم كلمتان: الأولى Patriote أو National ، والثانية Nationaliste. فمعنى ناسيونال، عندهم، ما خصّ الأمّة Nation ، كالراية والجيش والحكومة وباقي المصالح. ومعنى باتريوت (وطنيّ) من Patrie ، وهو الرجل الذي (يحبّ وطنه ويسعى في نفعه). وأمّا كلمة Nationaliste فمعناها (الحزب الذي يتألّف في الأمّة من أناس غرضهم تفضيل وطنهم على باقي الأوطان)... »[2] وبطبيعة الحال، فإنّه ليس يعنينا من هذا الكلام جميعاً إلاّ ما كان ذا علاقة بـ Patriote وNationaliste ، فقد جاء شرحه للمفردة الأولى دالاّ على الانتماء إلى المكان (الوطن) فيما رمى تحديده للمفردة الثانية إلى الحبّ والسعي إلى النفع، وهما تحديدان يؤكّدان حقيقة ما ذهبنا إليه في تعريف الوطن خلال تفكيكنا للنصّ.

وقراءتنا للنصّ، كذلك، تضعنا وجهاً لوجه أمام مفردة أخرى هي « الشرق »، واللفظة - على بداهتها - تبدو غائمة المعالم والقسمات. ففرح، كحاله في معظم الأحيان، لم يحدّد « الشرق » بمكان مخصوص، ولا وضع له وصفاً معيّناً. ترى، هل كان المقصود بالشرق نقيض الغرب؟ أم أنّ الشرق هو ما كان ملحوظاً، في أيّامه، على أنّه بلاد الشام ومصر والسودان والعراق والحجاز والأناضول والشمال الأفريقي، وبلاد العجم والقسم الشرقي من أوروبّا والروسيّا؟ أم أنّه كان يعني كلّ مكان انحطت فيه الحياة وساد الجهل

(١) الجامعة: السنة ٥، الجزء ٦، ص ٢٢٣، نيويورك ١٩٠٦.

(٢) الجامعة: السنة ٥، الجزء ٦، ص ٢٢٣، نيويورك ١٩٠٦.

والفقر، واشتدّ الاستبداد والظلم والتفرقة...؟ إلاّ أنّه برغم هذا الغموض في تحديد الصورة، يبقى الاحتمال الأقرب إلى التصوّر، أنّ الشرق هو الدولة العثمانيّة ومصر وربما بعض البلدان الإسلاميّة الأخرى، فهذا الشرق - في رأي فرح - أدعى من سواه إلى التصالح، ونبذ الإحن والاختصام والاحتراب، والالتفات إلى نفسه لدخول حالة الاتّحاد، وهذا ما استهدفه حين قال إنّ مجلّته: « ستبحث في ما يجمع لا في ما يفرّق، وفي ما يرتق لا في ما يفتق ».

د - الاتّحاد:

فالاتّحاد، إذاً، هو السبيل الوحيد إلى الارتقاء. وللقارىء أن يسأل بعد هذا: الاتّحاد ضدّ من؟

يأتي الغرب في طليعة الكوارث التي تحيق بالشرق وتنزل به أفدح المضارّ، وتمعن في استلاب أرضه واقتصاده وإفساد شبابه، لذلك يجب الاتّحاد ضدّه. « فإنّنا نراه (الغرب) ممتلئاً شباباً وحياة، يندفع الآن أبناؤه على الشرق اندفاع الليث على فريسته، لا يهمّه غير الوصول إليها وإنشاب مخالبه فيها. وقد أنفذ دعاته أفواجاً، بعضهم يحملون في مقدّمتهم راية القوّة يحميها السيف والنار، وبعضهم يحملون راية الدين والمدنيّة والإنسانيّة، وفي ثنياتها الأغراض السياسيّة »[1] . إنّ الذين يحملون راية الحرب هم القوّات والجيوش التي راحت تحتلّ بلاد الشرق، والدولة العليّة هي المستهدفة الأولى من ذلك، والذين يحملون راية الدّين هم المرسلون المبشّرون « الأغراب Les Missionnaires الذين يزرعون التفرقة بين أورثوذكس الشرق فيقسمونهم بين كثلكة Catholique وأنجلة Evangelisme، فينحازون في الرأي إلى الغرب المستعمر ضد الشرق المستعمر (بفتح الجيم) والذين يحملون راية المدنيّة هم منشئو المدارس الأجنبيّة الذين ينشئون الصبية، طليعة الغد ورجاؤه، على حبّ الغرب وإيثاره على حبّ بلادهم فلا يرون فيها إلاّ الجهل والتخلّف، ويلتمسون من الغرب كلّ علم

---

(١) الجامعة العثمانيّة: السنة ١، الجزء ١، ص ٥، ٦، الاسكندريّة ١٨٩٩.

وتقدّم، وأمّا حاملو راية الإنسانيّة فليسوا إلاّ المؤسسات الخيريّة التي تنشر مبرّاتها في فتح المياتم والملاجىء والعيادات والمستشفيات، حيث تستغلّ بؤس الشرقيين وفاقتهم فتجتذبهم إلى مشاربها ومآربها الخفيّة. ويوضح فرح ما ينبغي للشرق أن يفعله ـ والدولة العليّة فيه بالتأكيد ـ إزاء هذه الهجمة الشرسة فيقول: «ودولتنا العثمانيّة العزيزة على كلّ عثمانيّ، جزء من هذا الشرق العزيز على العالم أجمع بالنظر لما له في التاريخ من الآثار العظيمة. وإنّا نراها بأعيننا تعاني مقاومة الهاجمين للفتح الفعليّ والفتح المعنويّ بلاء شديداً، يقضي على جميع العثمانيّين باجتماع الكلمة والاتّحاد الشديد، ليكونوا يداً واحدة في الدفاع عن أنفسهم دفاعاً، عند الحاجة، فعلياً. ويتمّ الدفاع الأوّل بالنهوض إلى الأعمال الاقتصاديّة والصناعيّة والزراعيّة نهوضاً يصرف خيرات البلاد إلى أهلها لا إلى ضيوفها. ويتمّ الدفاع الثاني بشعور عناصر الأمّة كلّها أنّها جسم واحد، إذا أصاب الألم عضواً منه شعر به الجسم كلّه»[1]. ثمّ ينهي بحثه بالغاية الأساسيّة من هذا المقال «دواؤنا في أن تجتمع كلمتنا، دواؤنا في أن ننشىء بإخلاص الجامعة الوطنيّة العثمانيّة لتكون سفينة النجاة لنا جميعاً...»[2].

هـ ـ الجامعتان: العثمانيّة والإسلاميّة:

فما هي الجامعة العثمانيّة؟ وما هو موقف فرح منها؟

كان فرح عثمانيّ الولاء، فهو مع الدولة العليّة متّحدة، وفي درء مطامع الغرب والروسيا عنها. وليس في تاريخ «الجامعة» ما يدلّ، من قريب أو بعيد، على تقلّبه السياسيّ، وتحوّله إلى مواقف عدائيّة منها. ولكنّ هذا الولاء السياسيّ والإخلاص في العقيدة كانا، منذ البدْء، مقترنين بفكرة الإصلاح العام. وتعود فكرة الالتزام بالدولة مقرونة بالإصلاح إلى عاملين اثنين فيه:

---

(١) الجامعة العثمانيّة. السنة ١، الجزء ١، ص ٦ الاسكندريّة ١٨٩٩.

(٢) الجامعة العثمانيّة: السنة ١، الجزء ١، ص ٦، الاسكندريّة ١٨٩٩.

فهو، من جهة، ابن الدولة بالولادة والانتماء، وهو، من جهة ثانية، وريث فكر تغييري حملته إليه رياح الثورة الفرنسيّة، فتنشّقه ملء الرئتين، إلى جانب أخلاط من الأفكار التحرّرية التي رأى فيها جميعاً منعتقاً للدولة يتيح لها التحرّر من قيود الجمود والتخلّف. وترجع أولى دفاعات فرح عن الجامعة العثمانيّة (وهي بالمناسبة اسم مجلّته) إلى يوم زار دمشق غليوم امبراطور ألمانية، فأولم له مجلسها البلديّ مأدبة ملوكيّة، تحلّق حولها عِلْيَةُ القوم من المسلمين والمسيحيين. وتكلّم أحد الخطباء المسيحيين - مع من خطبوا - كلاماً أثلج صدر الامبراطور، وجاء كلام الخطيب مصداقاً لما رآه جلالته أثناء سياحته في بلاد الشام، من تآلف عنصري الأمّة: المسلم والمسيحي، ممّا دفعه إلى أن يقول لوزير خارجيّته: «إنّ المسيحيين في بلاد الدولة (العثمانيّة) أحسن حالا من الارلنديين في انكلترا، والمسلمين في الهند وروسية، واليهود في الجزائر، وأكثر ميلاً إلى إخوانهم المسلمين، والمسلمون أكثر رغبة في مسالمتهم ممّا يصفهم به الواصفون»[1] .

ويعلّق فرح على قول الامبراطور: «ومهما يكن من الأمر، فإنّ الامبراطور غليوم قد خرج من أرض الدولة وهو مقتنع بأن سعادة الأمّة العثمانيّة وراحتها في شدّ أواصر الاتفاق والوداد بين عنصريها المسلم والمسيحي، لتذهب بذلك حجّة أوروبّا في المداخلة بشؤون الدولة من حين إلى حين، وتنصرف هذه القوى المبذولة في الحذر والاتقاء إلى ما فيه الخير العامّ والمنفعة العامّة للعثمانيّين جميعاً. هذا فيما يتعلّق بداخليّة الدولة»[2] . فالجامعة العثمانيّة، إذاً، هي «اجتماع» كلّ «العثمانيّين»، أدياناً ومذاهب، وأجناساً وقوميّات في إطار الدولة الواحدة تحت راية العثمنة، وهي بهذا المعنى أبعد من «اجتماع» المسلمين والمسيحيّين، واليهود كذلك، من أجل خيانة الداخل الذي كان غرضه التخلخل والتفسّخ. وقد كان فرح، في هذا كلّه، مع الجامعة حتى

---

(١) الجامعة العثمانيّة: السنة ١، الجزء ٢، الصفحة ١٨، الاسكندرية ١٨٩٩.

(٢) الجامعة العثمانيّة: السنة ١، الجزء ٢، الصفحة ١٨، الاسكندرية ١٨٩٩.

تقوى الدولة وتشتدّ لتنصرف إلى الإصلاح والإعمار. لكنّ الجامعة التي هدف من فكرتها تحصين الداخل، كانت أضعف من أن تثبت وتصمد وحدها بسبب خورها وتقلقلها، لذلك، استغلّ عبد الحميد فكرة الجامعة الإسلاميّة، من خلال مركزه كخليفة على المسلمين، ليصون بها الخارج. ونال تأييد امبراطور المانيا المطلق الذي أسرع إلى «وضع ختمه على الجامعة العثمانيّة، كما وضع ختمه على الجامعة الإسلاميّة. الأوّل لسلامة الدولة في الداخل والثاني لسلامتها في الخارج. الأولى تجعلها جسماً واحداً يحسّ بألم كلّ عضو من أعضائه، والثانية تقذف المهابة والسطوة في قلوب خصومها، وتبعث كلّ عدوّ على الافتكار مليّا قبل الإقدام على شرّ يريده بها»[1]. ولماذا يضع غليوم ختمه على الجامعتين معاً؟ ألسواد عينيّ عبد الحميد؟ بالطبع، لا. لأنّه «لا ينقص من فضل انحياز ألمانيا هذا أنّها تتوقع من ورائه فائدة تجاريّة أو صناعيّة أو سياسيّة، فإنّ رجاء الفائدة لا ينفي فضل المساعدة وقد أصبح النفع المتبادل في السياسة الدوليّة خطّة مألوفة»[2]. ومع هذا كلّه، وعلى ما في وضع الختم الألمانيّ على الجامعتين معاً، مقابل الفائدة الاقتصاديّة والسياسيّة، نرى فرحاً يتعاطف مع الموقف المستجدّ ويدافع عنه قائلاً: «لقد حكم ألمانيا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ملك شاب كرهت نفسه الكبيرة العادلة أن تكون في جملة النسور الطامعة التي كانت تحوم بشراهة وجشع على بلاد الدولة العثمانيّة»[3].

* * *

و ـ أفكار أخرى: الاشتراكيّة والخطاب السياسيّ:

مذ جاء فرح إلى مصر عام ١٨٩٧، حتّى وفاته فيها عام ١٩٢٤، سبعة

---

(١) الجامعة العثمانيّة السنة ١، الجزء ٢، ص ١٨، الاسكندرية ١٨٩٩.

(٢) الجامعة العثمانيّة. السنة ١، الجزء ٢، ص ١٩، الاسكندرية ١٨٩٩.

(٣) الجامعة العثمانيّة. السنة ١، الجزء ٢، ص ١٩، الاسكندرية ١٨٩٩.

وعشرون عاماً من النضال الفكري والسياسي، حافلة بضروب شتّى من النجاح الضئيل والإخفاق الكثير، والعطاء الجليل والجني الزهيد، والأمل الخافت البصيص والإحباط الأليم، حتّى لكأنّه، أوان ذلك كلّه، كان يسير على خطّ أفقيّ لا يرتفع زئبقه مرّة في الميزان، حتّى يهبط ألف مرّة. ولكنّ الذي يعزّي في ذلك جميعاً، أنّه كان الأسبق، بغير استثناء، إلى تسجيل موقف تاريخيّ مبكر في منطقة بعيدة عن الاستعداد، أثبتت الأيّام صوابيّته في اللاّحق من الأزمان، إنّه طريق الاشتراكيّة.

هكذا هي حال الطليعيّين دائماً. هم روّاد أشاوس يكتشفون الطريق بعقولهم الثاقبة قبل أن تصل إليها أقدام اللاّحقين السائرة... ولقد حرث الرجل طويلا في حدائق جول سيمون وروسّو، رينان وتلستوي، كونت ونيتشه، سبنسر وفلاماريون، باكون وابن رشد وغوركي... الخ، وكان لمعوله نصيب في أن ينقّب في حديقة ماركس (١٨١٧-١٨٨٣)[١]، وأن يستظلّ أفياءها، ويمدّ يده إلى ثمارها، وأن يجني منها ما لا يحمل فكرة التصدير، وإنّما بما يغري على الغرس من فسائلها في كلّ أرض بور، ليُنْشَر فيها ظلّ مديد، جني شهيّ، هما بغية كلّ تعب وجائع مستزيد.

وليس في حرث الحدائق المختلفة ما يحمل على المفارقة والتضادّ. فطبق الفاكهة مدعاة إلى الاغراء بالأكل لما فيه من تنوّع الثمار، ولكنّ إيثارنا لثمرة على غيرها عائد إلى حسن التذوّق الدّقيق، ومحمول على دقّة ما نعرف من الطعوم السائغة التي يجتلي بعضها أكثر من غيره، فائدة أشدّ نفعاً للجسم، واستساغة أقوى حلاوة في المذاق. وهكذا كانت حديقة ماركس اكتشافاً بكراً لمكان مجهول، واكتشافاً بكراً أيضاً لثمر، اعتبر فرح أوّل الشرقيّين ولوجاً إليه، واحتفاء بسائغ طعمه.

عام ١٩٠٣، نشر فرح كتابه الرواية «العلم والدين والمال». ولم يكن لهذه

(١) كارل ماركس: ولد في تريف بألمانيا. من رجال السياسة والفلسفة الاجتماعيّة. حرّر «البيان الشيوعي»، وأسّس «الدوليّة الأولى». له «رأس المال».

الرواية من الحقائق الواقعيّة ما يعود أصله إلى التاريخ. ففي التاريخ المجرّد لم تقم مدينة خاصّة بالعلم، أو الدّين، أو المال، وإن اتفق أن قامت مدينة منها على انفراد، كان احتياجها إلى المدينتين الأخريين ملتمساً لا بدّ منه للبقاء والاستمرار، ولكنّ خيال فرح «الواقعيّ»، شاء من وراء هذا الاختراع أن يعالج موضوع المسألة الاجتماعيّة في جذورها بأسلوب قصصيّ الشكل، تجاوز فيه ما نسمّيه «رفقاً» في المسيحيّة الأولى، و«عدلاً» في الإسلام، إلى ما نطلق عليه اسم «الاشتراكيّة» بلغة العلم اليوم[1].

جوهر المسألة في «مدينة المال» قائم بين ما نسمّيه «جهد المستغلّ» (بفتح الغين) و«أرباح المستغلّ (بكسر الغين) أي بين العمّال وأصحاب العمل. فما الذي يريده العمّال؟ وما هو موقف أصحاب العمل منهم؟ وما رأي رجال العلم ورجال الدّين في ذلك من أجل فضّ الخلاف؟

تتركّز شكوى العمّال على طمع أرباب الأموال. فالعمّال يتعبون ويجنون، وأرباب الأموال يتمتّعون بتعبهم ويتلذّذون. فمن العدل أن يشارك أولئك هؤلاء في كلّ الأشياء»[2].

ينكر أرباب الأموال أيّ خلاف بينهم وبين عمّالهم، ويعزون الفتنة إلى محرّضين بين العمّال يفتعلونها حتّى يثيروا القلاقل والاضطرابات، وينفّروا العمّال منهم.

رجال العلم يرون أنّ تنحية المحرّضين نصف حلّ لأرباب المال، «وإنّما يبقى عليهم في هذا الموضوع أن يبحثوا هل يرافق السلام الذي يحصل حينئذ هناء العمّال وراحتهم وسعادتهم، أم يبقى سلامهم موتاً أدبيّاً ومادّياً كسلام أهل القبور؟ إنّنا معشر أهل العلم نفتخر في هذا العصر بأنّنا حللنا في هذه

---

(١) كما قمنا بتلخيص هذه الرواية في فصل تأليف فرح، من دون أن ندخل في تفاصيلها الفكريّة، فاقتضى التنويه.

(٢) فرح أنطون: الدّين والعلم والمال. ص ١٥ الاسكندريّة ١ تموز ١٩٠٣.

المسألة محلّ أهل الأديان... الذين يسلّمون الشعوب بأيديهم إلى الأطماع المختلفة... » (١) . وهنا يعمد إلى مهاجمة رجال الدّين... فينهض نائب فريق رجال الدّين ويهاجم العلماء فيقول: « أمّا شكوانا نحن خدمة الله تعالى فمن أولئك الكفرة الجاحدين الذين يبثّون روح ضلالهم وكفرهم في النفوس. فإنّنا، والحقّ يقال، لولاهم لكنّا كلّنا في ألف نعمة من الله تعالى. فانّهم بدأوا ضلالهم بيننا بتعليم أولادنا مبادئهم الطبيعيّة المموقوتة، والعياذ بالله. ثمّ تدرّجوا منها إلى إنكار المذاهب المختلفة والوحي وجحود الخالق سبحانه وتعالى. فما دام هؤلاء المفسدون يفسدون عقول الناس، فلا سلام ولا راحة عندنا (٢) .

قبل متابعة أفكار الكتاب، نرى أن نتوقّف قليلا لتبيان جملة من الحقائق التاريخيّة التي كانت تنتشر في الشرق يومئذ ـ وأهمّها:

ـ أن هناك مجاهرة بفكرة الصراع الطبقيّ، تخطّت دور الهمس والطمس، تنشر لأوّل مرّة على الملأ. وسبب هذا الصراع هو التفاوت الشديد بين طبقتين اجتماعيتين: العمّال الذين يكدحون سحابة العمر بأجر زهيد لا يكاد يسدّ رمق عيالهم، ناهيك بالدواء والكساء وأجرة المسكن الزريّ. وأصحاب العمل الذين يستغلّون حاجة العمّال إلى العمل لتأمين بعض الأولاد، فيبتزّونهم بالأجر التافه، ويكدّسون أموالهم سبب رفاهيّتهم وتنعّمهم في الحياة الدنيا.

ـ وأنّ هناك طرحاً جديداً قوامه الاشتراكيّة المعتدلة الدّاعية إلى اقتسام الأرباح بين أصحاب العمل والعمّال، كحلّ للمشكلة الاجتماعيّة.

ـ وأنّ هناك، كذلك، صراعاً بين رجال الدّين ورجال العلم. فبعدما كانت الساحة فارغة للأوّلين جاء من ينافسهم عليها باسم المعرفة والحقائق العلميّة.

فخطاب فرح السياسيّ الذي يبدأ بمقولة الصراع الطبقيّ والدعوة إلى

---

(١) فرح أنطون. الدين والعلم والمال ص ١٥، ١٦. الاسكندريّة ١ تموز ١٩٠٣.

(٢) فرح أنطون: المرجع نفسه ص ١٦.

الاشتراكيّة والمناداة بالعلم والعقل، حسماً للخلاف الناشب بين أصحاب الأديان والمذاهب.

والآن، نتابع الرواية في أفكارها.

يعود زعيم العمّال إلى طرح الحلّ السابق وهو «إشراك العمّال في ربح الأعمال»، ثمّ يستطرد ويعمد إلى شرح المشكلة بالأرقام «إنّ أسعدنا حظّاً وأعظمنا قدراً يتناول في الشهر مائة فرنك. أيّ يأخذ في السنة أجرة لعمله ١٢٠٠ فرنك. فإذا افترضنا أنّ عددنا في العمل ٣٠ عاملاً، كان مجموع ربحنا جميعاً في العام ٣٦ ألف فرنك. على حين أنّ ذلك العمل يربح في كلّ عام مليون فرنك ربحاً مجرّداً. وكلّ هذه القيمة تذهب وتنصبّ في صندوق صاحب العمل، مع أنّنا نحن السبب في ربحها. فأيّة عدالة عند الله والناس تجيز هذا الأمر؟ وأيّ دين يرضى بأن يسعى مائة، وواحد يأكل؟!»[1].

ثمّ يأخذ في تفريع المعضلة، فيقدم صورة للعامل الذي يتناول فرنكاً واحداً في اليوم بدل تعبه، فكيف يمكنه أن يعيش مع أسرته، وأن يتعالج من مرضه، وأن يستمرّ عاملاً في شيخوخته وعجزه، إنّه سيموت جوعاً، بلا ريب، وستقضي عائلته فقراً وحرماناً. إنّ العمّال هم سواد الأمّة، منهم الفلاّحون والجنود والموظّفون ومحرّكو عجلة المصانع. «فحرام أن نصنع كلّ شيء، وعلى ظهورنا تلقى كلّ الأعمال، ثمّ تترك الحكومة فريقاً قليلا من أصحاب الأموال يحتكر منافع البلاد وفوائدها وخيراتها، ويسخّر لنفسه الأمّة كلّها»[2].

وينكر زعيم العمـال على الحكومة أن تتدخّل، وأن تتعرّض لحقّ الملكيّة، لأنّه من الحقوق الطبيعيّة التي لا تنتقض. وهنا يصل الجدال إلى ذروته حين يصيح زعيم العمّال قائلاً: «إنّ معامل الأمّة ومصانعها ومتاجرها وأراضيها

---

(١) فرح أنطون: المرجع السابق نفسه ص ١٧ - ١٨.

(٢) فرح أنطون المرجع السابق ص ١٨

هي من مرافقها ومنافعها كالأنهر والأبحر والهواء. لذلك لا يجوز أن تكون ملكاً لفرد أيّاً كان، بل هي ملك لجميع الأمّة. فعلى الأمّة، إذاً، أن تتولّى إدارتها بنفسها، وتوزّع أرباحها بين أبنائها، أي أنّ الحكومة تجعل نفسها التاجر الكبير الوحيد الذي تنحصر في يده تلك المتاجر والمصانع والمزارع، وتستخدم فيها أفراد الأمّة، وتعطيهم أجرتهم من تلك البضائع نفسها، أي من عين المال، كلاً بقدر حاجته وكفاءته... ونحن لا نطلب منكم كلّ هذا، فإنّنا نترك لكم مصانعكم ومعاملكم ومتاجركم وأراضيكم. وإنّما نطلب منكم أن تعطوا نصف ربحها، في كلّ عام، للعمّال والمستخدمين الذي تستخدمونهم فيها، وتبقوا النصف الثاني لكم »[1] .

يظهر في اندفاعة زعيم العمّال هنا تصاعد في التطرّف، فبعدما كان العمّال ماركسيّاً يطالبون بمناصفة الأرباح، هدّدوا بالاستيلاء على كلّ شيء، إذا لم ينصّفوا. وفي هذا المقال دعوة واضحة إلى « إلغاء الملكيّة الخاصّة، وتحويل وسائل الانتاج جميعاً إلى الدولة، أي الشعب، عوض احتكارها بأيد تبتزّ العمر من العامل، والعرق من جسده، والخفق من قلبه... تسلبه قوّته وعزمه وشبابه، فإذا ما أنهكه التعب وشاخ قبل أوانه، نبذه أصحاب تلك الأيدي كالبعير الهرم، دون اعتبار إلى كفاحه وكدّه، وتأمين اللقمة الدمويّة إلى فمه وأفواه عياله »[2] .

لكنّنا لا نلبث، بعد هذا التطرّف، أن نسمع لهجة الاعتدال ترجع إلى الاستواء، وستبقى في استوائها هذا حتّى ينال العمّال حقّهم وإلاّ - يقول زعيم العمّال - « فإنّنا نحذو حذو شمشون، إذاً نأخذ بأعمدة الهيئة الاجتماعيّة ونشدّها قائلين: « علينا وعلى الجميع يا ربّ »، فيسقط البناء علينا وعليكم »[3] .

---

(١) فرح أنطون: المرجع السابق نفسه، ص ١٩ .

(٢) مارون عيسى الخوري: ملامح من الحركات الثقافيّة في طرابلس خلال القرن التاسع عشر ص ٧٣ - ط ٢ منشورات جرّوس برس - طرابلس ١٩٨٣ .

(٣) فرح أنطون: الدين والعلم والمال. ص ١٩ .

وتبقى المناظرات قائمة على قدم وساق، وينقسم المجتمعون فريقين: العمّال والعلماء من جانب ورجال المال والدين من جانب آخر. يدافع الفريق الأوّل عن العمّال دفاعاً بطوليّاً، وعن النظريّة الماركسيّة تحديداً. أحد رجال الدين يهاجم العمّال «هؤلاء المصلحون، أصلحهم الله يريدون الاشتراكيّة، أي يريدون هيئة اجتماعيّة فيها الجميع أخوة، وتكون إدارتها تهتمّ بالجميع. ألا ترون أنّ هذه الهيئة هي هيئتنا نفسها، فتعالوا إذاً إلينا. ولكنكم لا تأتون لأنّ اشتراكيّتنا نحن مبنيّة على المحبّة والرفق، لا على العنف والغضب...» ثمّ يتهم رجال العلم بالإلحاد والكفر، فيجيبه رجل العلم بأنّ العلماء يؤمنون بالله ولكنّهم يتبنّون هدم الأوهام والخزعبلات في الدين. وأولاها زعمكم «أنّ الإنسان لا يقدر أن يعبد الله إلاّ بواسطة كاهن أو شيخ، وبذلك تضعون أنفسكم بين الله وعباده، رفعاً لشأنكم وطلباً للفائدة»[1]. وتدور في هذا الإطار نقاشات دينيّة وفلسفيّة تعرض فيها الفلسفة الوصفيّة أو الحسيّة وغيرها من المذاهب. لكنّ شيخ العلم، حبّاً بالسلم ومنافعه يقترح صيغة للاتفاق بين العمّال وأرباب العمل مؤلّفة من تسع موادّ، خلاصتها: زيادة رواتب العمّال والموظّفين والمستخدمين خمسين في المائة، والحدّ الأدنى للأجور مائة فرنكٍ، ساعات العمل ثمانٍ، ودوام عمل النساء والأولاد ست ساعات فقط، وإنشاء صندوق ضمان تقاعدي للعمّال في شيخوختهم. إلغاء التسريح من العمل، وإقامة نقابة للعمّال يرجعون إليها في حلّ مشاكلهم. تفرض ضرائب على الأجور بنسبة ١٠٪ لمن كان دخله ٣٠٠ جنيه وما فوق، و٢٪ لمن كان دخله ٢٠٠ جنيه، و١٪ لمن كان دخله ١٠٠ جنيه، أمّا من كان دخله ٥٠ جنيهاً فلا يدفع ضرائب ولا رسوماً البتّة. تتعهّد الدولة إنشاء مزارع ومصانع وعدّة مستشفيات وملاجىء للشيوخ والعجزة ودوراً للأيتام واللقطاء من إيراد الضرائب التي تفرضها على المدخول. كما تتعهّد فتح مدارس مجّانيّة يكون

---

(١) فرح أنطون المرجع نفسه ص ٣١.

العمل فيها إجبارياً [1]، ويعلّق د. رفعت السعيد على هذه الصيغة ـ الفتوى ـ البيان فيقول: «...لكنّ أروع ما في هذا الكتيّب هو أنّ فرحاً يكتشف الفارق الهائل بين العمّال وبين العلماء، بين الثوريّة الحقّة والاعتدال، بين الماركسيّة وبين اشتراكيّي الدوليّة الثانية [2]، بين فكر الطبقة العاملة، وفكر المثقّفين الانتهازيّين. ذلك أنّ فريقاً من العلماء المعتدلين، لا يلبثون أن يلجأوا إلى حلول وسط، فيحاولون تسوية الخلاف بين العمّال والرأسماليّين على أساس زيادة الأجور وفرض ضريبة الإيراد، ويعدّون قانوناً بذلك. لكنّ «القوى الثوريّة» بين العمّال ترفض ذلك، فهي لا تقبل إلاّ دولة اشتراكيّة. ويصحو الناس صباح اليوم التالي ليجدوا على الجدران في كلّ مكان، إعلانات حمراء طويلة، عنوانها بأحرف غليظة: «الشعب المهذّب يخون الشعب المسكين»، وهو نصّ هامّ لأنّ فرحا يحدّد فيه تصوّره لمطامح الاشتراكيّين ولأساليب كفاحهم: «أيّها الأخوة العمّال والمستخدمون، لقد خدعوكم وضحكوا عليكم، فلا تصدّقوهم، ولا ترضوا باقتراحاتهم، إذ لا غرض لهم من هذه الاقتراحات سوى إرجاعكم إلى العبوديّة بالأجرة، مشاركة أصحاب الأعمال في أعمالهم. فإذا رفضوا هذا الطلب، فإنّ حقوقكم الاستيلاء على المعامل والمزارع والمتاجر

---

(١) يرجع في حرفيّة النص الى المرجع السابق ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٢) (١٨٨٢ ـ ١٩١٤) تكوّنت الدوليّة الثانية من جميع الأحزاب الاشتراكيّة في أوروبا الغربيّة. وكانت أحزاباً تضمّ ذوي الاتجاه الماركسيّ، ومن ليسوا من هذا الاتجاه، أو من كانوا ذوي اتجاه ماركسيّ ضعيف. وقد تأسّست في باريس بمبادرة من الاشتراكيّين الفرنسيّين والانجليز غير الماركسيّين، وذلك بهدف توحيد مختلف الأحزاب العمّاليّة. ولكنّها اتّصفت منذ البداية بسيطرة الاشتراكيّين الديمقراطيّين عليها، وسيادة التيّار غير الماركسيّ. وعقدت الدوليّة الثانية خلال حياتها ثمانية مؤتمرات، وكانت المؤتمرات الثلاثة الأولى من أجل تحديد الهدف والاتّجاه العامّ. وفي خلالها أصبح من الواضح أنّه من الصعب وجود هدف مشترك بين الماركسيّين وغير الماركسيّين. الخ (راجع· موسوعة الهلال الاشتراكيّة ص:٢٢٠ اشترك في تحريرها: ابراهيم عامر، د. أحمد عبد الرحيم مصطفى، أحمد محمّد غنيم، د. راشد البرّاوي، كامل زهيري، د محمّد حلمي مراد، د. محمود أمين العالم). مطابع دار الهلال ـ القاهرة ١٩٦٨.

والمصانع، لأنّها ملك لكم بحكم الطبع، وهو خير من حكم الشرع. فاستولوا عليها، ولا تخافوا فإنّ الجيش معكم»[1].

ولا يتوقّف هذا البيان الوثيقة في حدود ما ينبغي للعمّال أن يفعلوه، وإنّما يكشف زيف العلماء (المثقّفين البورجوازيّين) ومدى علاقتهم بأرباب العمل (الرأسماليّين). «أيّها الأخوة. هل تعرفون الذين خانوكم؟ خانكم أولئك الذين يسمّون أنفسهم علماء معتدلين، وما دروا أنّ الاعتدال لا يحصّل حقّاً ضائعاً. يقولون: إنّهم أهل العلم وأنّهم خرجوا من أحشاء الشعب، ولذلك يرومون خدمته. فأخبروهم أنّكم في غنى عن خدمتهم إذا كانت على هذا المثال. وخير لنا عداوتهم. إنّهم اقتدوا برؤساء الدين، ومالوا لأصحاب الأموال، ترويجاً لمصالحهم، وإشباعاً لبطونهم. قولوا لهم إنّ خيانتهم مزدوجة. أوّلا لأنّهم يفتخرون بكونهم خرجوا من الشعب، وثانياً، لأنّهم تعذّبوا ولم يمنعهم تهذيبهم من الخيانة، فما أحطّ ابن الشعب الذي، حين ارتقائه، لا يصرف همّه إلاّ لخيانة أبيه الشعب الفقير المسكين...»[2].

وتنفجر الثورة، ويتوافد العمّال بالمئات للاشتراك فيها صائحين: «الاشتراك أو الموت ـ تحيا الاشتراكيّة» لكنّ جنود الجيش كانوا يحرسون المصانع فصاح العمّال: «أيّها الجنود، نحن وأنتم أخوان لأنّنا من أبناء الشعب، فلا تسيئوا إلينا». ولمّا حاولوا الدخول إلى المصانع، هجم الجيش تنفيذاً لأمر قوّاده، إلاّ خمسين منهم في المقدّمة فألقوا بأسلحتهم وانضمّوا إلى العمّال. وحصلت مصادمات عنيفة تمكّن الجيش فيها من تفريق العمّال وإعادة النظام والهدوء. ويعلّل فرح موقف الجيش والقوّاد من العمّال تعليلاً رائعاً يدلّ على وعي عميق عنده، وفهم لنفسيّة الإنسان الذي ينشأ مدجّنا بالتربية الخانعة «أنّ النظام العسكريّ كان متأصّلاً في نفوس أولئك الجنود بتربية عدّة سنين.

---

(١) د. رفعت السعيد: ثلاثة لبنانيين في القاهرة: شلي شميّل، فرح أنطون، رفيق جبّور. ص ١٣٩، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٣.

(٢) فرح أنطون: الدين والعلم والمال، ص ٤٤.

ولذلك كان أكثرهم يسيرون كالعميان إلى حيث يقودهم رؤساؤهم ولو كان ذلك ضدّ مصلحتهم »[1] .

لكنّ ثورة العمّال التي اندلعت وقام الجيش بقمعها، كانت إيذاناً بخراب كلّ شيء، ذلك أنّ مدينة المال التي كانت مسرحاً للمعركة لم تلبث أن اشتعلت النار في جوابنها الأربعة، وراحت ألسنتها تلتهم المصانع والمعامل والدور والقصور، فيهرع الناس إلى الطرقات فراراً من الموت. وتمتدّ النار إلى مدينتي أهل العلم والعمّال وتأخذ في التهام الأخضر واليابس. « وحدث حينئذ ما زاد تلك المناظر رهبة وفظاعة، فإنّ زوبعة هائلة هبّت على السهل الذي كانت فيه المدن الثلاث، وصارت تكنس كلّ ما في طريقها. وزأرت الريح وقصفت الرعود، ومدّت التنانين خراطيمها من السحاب، وهطل المطر كأفواه القرب. وكأن الأرض خشيت من السماء قبل البشر، ولذلك اهتزّت تحت المدن الثلاث بزلزلة شديدة. وهكذا تحالف على المدن الثلاث التعيسة النار والقتل والصواعق والزوابع والزلازل، وكأنّ السماء تخلّت عنها وقضت عليها قضاء نهائيا »[2] .

والسؤال الذي يطرح نفسه، لماذا أنهى فرح مدنه هذه النهاية المأساويّة؟ يأتينا جوابه في سؤال حبيبة حليم (زائر المدن الغريب) لأبيها: « ما الذي دعا إلى هذه الفاجعة الهائلة؟ ...سبب كلّ هذه القبائح: الشراهة والأثرة والطمع، ولست أبرىء منها حزباً دون آخر، لأنّ التّبعة واقعة على الجميع... »[3] ونحن بدورنا نسأل: هل نفّذ العمّال وعيدهم، فأمسكوا بأعمدة الهيكل، كشمشون، وقالوا: علينا وعلى الجميع يا ربّ؟ أم أنّ هذه الخاتمة المأساويّة كانت ستاراً تخفّى فرح وراءه بعدما أفرغ كلّ المقولات الماركسيّة من صدره، كالدعوة إلى إلغاء الملكيّة الخاصّة، وتسلّم الحكومة (الشعب) وسائل الإنتاج، والنضال ضدّ الرأسماليّين (أهل المال) وفضح مساومات المثقّفين البرجوازيّين

(١) فرح أنطون: المرجع نفسه، ص ٤٥ .

(٢) فرح أنطون: المرجع نفسه، ص ٤٧ ، ٤٨ .

(٣) فرح أنطون: المرجع نفسه، ص ٤٩ .

ومواقفهم التسوويّة (أهل العلم). فنهاية الرواية ليست هدفاً بحدّ ذاته هنا، بإزاء الأفكار الثوريّة التي طرحت... ولربّ سائل يقول: أين فرح في رأيه ومواقفه من اصطلاحات: الأمّة والدولة والوطن والشرق والجامعتين العثمانيّة والإسلاميّة، من هذه الدعوة إلى الاشتراكيّة المتطرّفة؟ أليس في ذلك كلّه تناقض وتضادّ؟ إنّ الإجابة المنطقيّة تسمح لنا بأن نعتقد، بأنّ الوقت السريع الذي كان يمرّ بالرجل، والأحداث الاجتماعيّة والسياسيّة التي تزاحمت في العبور، ألزمته أن يعايشها ويتفاعل معها. لقد تطوّر فرح بسرعة، نضج بقوّة، وانتهى اشتراكيّا قبل اكتمال عواملها في مصر، لأنّه رأى فيها نظام المستقبل الأفضل. وسواء رأينا اشتراكيّته متطرّفة أو معتدلة، فإنّ رغبته فيها كانت المطلب الأساس، وما تطرفها أو اعتدالها، في نهاية الأمر، إلاّ مسألة تجربة كفيلة بتفصيل ما يناسب حاجة البلاد منها.

ويبقى في هذا السياق أن نشير إلى أنّ ما كتبه فرح في جامعته من بحوث، وما دبّجه قلمه من روايات متميّزة، يدلّ على مهارة في الرصد، وحذاقة في درس الظواهر السياسيّة في أيّامه، لقد أحسن قراءة دور الحاكم المطلق في الدولة العثمانيّة، وانتقاله الصوريّ إلى الشكل البرلماني، ودور حكم الخديوي في مصر ومدى تأثير الانجليز في توجيه دقّة الحكم لما فيه مصلحتهم السياسيّة ومطامعهم الاستعماريّة. كما عكس الوجه الآخر للحكم في قيام الأحزاب السياسيّة كالحزب الوطنيّ وحزب الوفد، وقيام النقابات العمّالية ومطالبتها بالضمانات الاجتماعيّة، وبيّن آراء الصفوة من المفكّرين وعقائدهم في السياسة والاجتماع والاقتصاد، وموقف رجال الدين في توجّهاتهم، السلبيّة في معالجة أمور الحكم والناس، وأظهر ما لجماعات المصالح الخاصّة والجماعات الضاغطة من تأثير في تكوين الرأي العامّ وبلورة المواقف التي تخدم مصالح سياستهم... نقول إنّ هذا الذي كتبه فرح، وظهر معظمه في هذه الرواية بالتحديد، يجعل منه أحد الروّاد الأوائل في أدبيّات علم الاجتماع السياسيّ، ويمثل بوضوح تامّ الخطاب السياسيّ الأنطونيّ.

* * *

فهرست الأعلام

(ب)

(د)

(ر)

(س)

(غ)

(ف)

(ق)

(ن)

(ه)

فهرست الأماكن والبلدان

(ت)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

فهرست

(الكتب والدوريات)

فهرست

المدارس والجمعيات والأحزاب

المدارس :

الجمعيات :

الأحزاب :

فهرست

(الاصطلاحات)

(ن)

(و)

(ي)

محتويات الكتاب

جروس برس

طرابلس - لبنان